قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت

تأليف:
د. كمال بومنير

فلتر بنيامين
Walter Benjamin











قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت

ماكس هوركهايمر ثيودور أدورنو

هربرت ماركوز فلتر بنيامين

يورغن هابرماس أكسل هونيث

الدكتور كمال بومنير

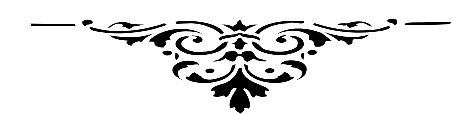


مؤسسة كنوز الحكمة

Kounouz El-Hikma

للنشر و التوزيع

1433هـ/2012م



قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت

ماكس هوركهايمر ثيودور أدورنو

هربرت ماركوز فلتر بنيامين

يورغن هابرماس أكسل هونيث

المؤلف/ كمال بومنير



رقم الإيداع القانوني: 3158-2012

الطبعة الأولى-2012-

العنوان: حي الشمس الضاحكة عمارة (أ) الأبيار – الجزائر

الهاتف/ الفاكس: 021.79.96.21

الجوال 213.0770300866

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد إلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr





الإهداء

إلى رُوح شهداءِ حَرب التَحْريرِ الجَزائرِية الذين ضَحّوا بأنفسهم منْ أجل القَضاءِ على السَيطرِة و الاحْتقارِ و الإهانةَ، و لتحقيقِ قِيم الكرَامةِ و الحُرِية والعَدْلِ.

إلى هَؤلاءِ جميعًا أهدِي هذَا العَمل.

د. كمَال بُومْنِير

المقدمة

إنَّ الغرضَ من تأليف هذا الكتاب هو تعميقُ معرفتنا بأعمال النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، فحينما صدر لي كتاب **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث** في عام 2010، كنتُ قد أشرت في مقدمة الكتاب إلى أنّ ما أنجزتُه بمثابة تمهيد لدراساتٍ و أبحاثٍ أخرى يُمكنها أن تُعرّفنا بأعمال هذه المدْرسة الفلسفية بمزيد من التفصيل، حرصًا مني على ضرورة التعرّف العميق و الإلمام الكافي بأفكارها وأطروحاتها، لكن دون أن أدّعي الإحاطة الشاملة بكل القضايا والمسائل والموضوعات التي تناوَلتها منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، مع ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وفلتر بنيامين وهربرت ماركوز، وإلى يومنا هذا، مع مجهودات وأعمال كلٍ من يورغن هابرماس وأكسل هونيث وغيرهم من المفكرين المنتسبين إلى هذه المدرسة الفلسفية، و التي يمكنُ أن نستَفيد منها في نقاشاتنا الفلسفية الراهنة، و خاصة أنّ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت اتخذت من النقد بمختلف أشكاله الفلسفية و الاجتماعية و السياسية منهجًا و مرتكزا فكريا مركزيا، في النظر و الحكم على الواقع قصد تجاوزه، ومن ثمة الوصول إلى وضع إنساني أفضل.

هذا، وأنبّهُ القارئ الكريم أنني قد ترجمتُ في هذا الكتاب بعض نصوص مفكري مدرسة فرانكفورت، لفلتر بنيامين و هربرت ماركوز و يورغن هابرماس و أكسل هونيث. وهي في رأيي نصوصٌ هامة، و يمكن أن تقدّم صورةً أوضح لأعمال هؤلاء المفكرين، باعتبارها مادةً معرفيةً، قد تُمكّن القارئ من الاتصال المباشر بفكرهم.

و كل أملي، أن يسهم هذا الكتاب في تعميق معرفتنا، كأساتذة و طلبة وباحثين، بهذه المدرسة النقدية المعاصرة و إدراك أهميتها و قيمتها الفلسفية.

ولن يفوتني أن أتوجّه بالشكر والثناء عرفانا بجميل السادة الأساتذة، ولاسيما البروفيسور جان فرانسوا كيرفغان ،من جامعة السوربون1على كرم الضيافة الفلسفية، و الأستاذة القديرة آنْ كوبييكْ من جامعة السوربون 7، و الأستاذة صُونيا دايان

هِرْزبرن، مديرة مركز " سوسيولوجية الممارسات و التمثلات السياسية" الملحقة بجامعة بباريس 7، التي ساعدتني على حُضور عددٍ من المحاضرات والحلقات الدراسية التي فيها نُوقشت آراء و نظريات بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت، كأدورنو و بنيامين و هونيث. وهذه الحلقات قد ساعدتني كثيرا في إنجاز هذا الكتاب. فأنا ممتن جدا لهؤلاء الأساتذة المحترمين.

د. كمال بومنير

الجزائر في 05 جويلية 2012

النقد الفلسفي للعلم و التقنية بين هوسرل، هيدغر، و فلاسفة مدرسة فرانكفورت

لا جدال في صعوبة الإحاطة بمسألة العلاقة بين العلم و الفلسفة في الفكر الألماني المعاصر، و لجملة الانتقادات التي وجهها كل من إدموند هوسرل و مارتن هيدغر و فلاسفة مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركـوز،يورغن هابرماس) إلى الفكر الوضعي بخصوص هذه العلاقة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتراكم الكبير الحاصل في الكتابات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة الكبار، لذلك كان لزاما علينا أن يكون اهتمامنا –في هذه الدراسة- منصبا على موقفهم النـقدي من الخطاب الوضعي، و ذلك لأن ثمة في رأينا بعض التشابه و التقارب بخصوص هذا الموقف بين هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون اتجاهات و تيـارات ومناهج فلسفيـة متباينة،كالفينومنولوجيا (هوسرل) والأنطولوجيا (هيدغر) و النظرية النقدية (فلاسفة مدرسة فرانكفورت).

1- **هوسرل: نقد الوضعية و الطريق إلى الفينمنولوجيا:**

يرى هوسرل في كتابه **أزمة العلوم الأوربية و الفينمنولوجيا الترانسندالية** أن الأزمة الحالية التي تعيشها أوربا في عمقها أزمة علوم التي عرفتها العقلانية و التي غلب عليها الطابع العملي و النفعي إثر سقوطها في قبضة الفلسفة الوضعية التي ادعت بأنها وحدها الكفيلة بأن تجعل الإنسان سيد الطبيعة، و أن تخضعها لإرادته، بالصورة التي يتحكم فيها كما يشاء، و يكفي بهذا الصدد أن نعلم بأن روني ديكارت مثلا، و هو رائد العقلانيـة في العصر الحديث، كان من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على توجيه "الذات" نحو التحكم في الطبيعة باعتبارها "موضوعا". لذلك، وضمن هذه الرؤية، لم تعد الطبيعة مصدر تأمل فلسفي و لا مدعاة للاحترام والتهيّب بل مجرد مجال لغزو الإنسان و لإرادته في السيطرة. و بهذا أصبح الإنسان مدعوا ليصبح سيد

الطبيعة و مالكها، ليتحكم في قواها و سيرها لخدمته، فالطبيعة التي كانت عند اليونانيين السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه[1]،غير أن هذا الوسم لم يقتصر على الفلسفة الحديثة إبان عهد تأسيسها مع ديكارت، و إنما امتد أيضا إلى الفلسفة المعاصرة، لكن العلة لا تكمن في العقلانية و لكن في وقوع هذه الأخيرة بين براثن النزعة الوضعية، و هذا لا يعني أنّ العقلانية (التي تبلورت ضمن سياق فلسفة الأنوار الأوروبية) أصبحت موضع تساؤل بل انزلاق أو انحراف هذه العقلانية إلى النزعة الوضعية، لذلك فإن هيمنة الخطاب الفلسفي الوضعي على العقلانية الغربية هو السبب الرئيسي في هذه أزمة، و هذا يعني-كما يقول هوسرل- أن كل العلوم دخلت في نهاية الأمر في أزمة فريدة من نوعها، إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية و العملية، لكنها مع ذلك تهز كل معنى حقيقته في الأعماق[2].

هذا، و يندرج نقد هوسرل للنزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن فشلها و عجزها عن إدراك الحقيقة "الكلية"، لذلك فإن المفهوم الوضعي للعلم هو مفهوم اختزالي، لأنه تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة و الواسعة تارة للميتافيزيقا، و ضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض أنها "الأسئلة العليا و الأخيرة"، فالأزمة لا تمس علمية و صلاحية هذه العلوم بل دلالتها بالنسبة للوجود الإنسان و للحياة، لذلك فهي لا تستطيع أن توجه الإنسان لأنها تقصي من ميدان المعرفة العلمية "الموضوعية" كل الأسئلة و الإشكاليات و المفاهيم التي لها علاقة بالوجود الإنساني، كالغاية و المعنى و الحرية و غيرها.أكثر من هذا، يدعي الخطاب الوضعي أن الحقيقة العلمية هي مجرد تسجيل للوقائع بصورة موضوعية بحيث تنسب للموضوعات و التراكيب و الصيغ العلمية وجودا بذاته مستقلا عن كل إنجاز للوعي من حيث أنه يقصد موضوعه و يتجه إليه، لذلك فإن هذا الخطاب يعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الدراسة الموضوعية بهذه الكيفية، و بهذا فإن "رؤية الإنسان

---

[1] -جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**،بيروت، دار المنتخب العربي، 1993، ص134.

[2] -إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية و الفينمنولوجيا الترانسندتالية**، ترجمة إسماعيل مصدق ط1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،2008، ص53.

الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، و انبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، و هذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية"[1].

وقد تحصّل بهذا إذا، أنه لما فشل الخطاب الوضعي في إدراك الحقيقة "الكلية" الجوهرية- فيما استبعد الفكر الفلسفي الأصيل من المجال العلمي- أدرك هوسرل ضرورة تأسيس منهج فلسفي جديد أي الفينومنولوجيا، التي تختلف عن المناهج الوضعيـة القائمة على الملاحظة و التجريب و التعميم و التنبؤ، و لكنها تتناسى الوصف الفينومنولوجي وإدراك الماهيات الكامنة في الوعي من خلال القصدية، بحيث يتم انجاز الإيبوخي (التوقف عن اتخاذ أي موقف سواء أكان إثباتا أو نفيا أو موقفا وسطا بينهما)، و الرد الفينومنولوجي و(رد الموضوعات إلى كيفيات عطائها قصد دراستها في ارتباطها بالكيفيات الذاتيـة)، ثم عملية البناء (معرفة كيف ينسب الوعي للموضوعات في العالم وجودا قائما بذاته حسب ماهياتها). سيكون هذا إذن هو الطريق إلى فلسفة تحقق المهمة الفلسفية بشكل كامل، أي طريق الفينومنولوجيا باعتبارها علما صارما و كليا، لذلك لا يمكن أن تصبح العلوم الوضعية علوما بحق إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الصارم و الكلي، و من ثمة يمكن حل أزمة العقلانية التي تتخبط فيها أوربا التي أصبحت ضحية هيمنة الاتجاهات الوضعية، و الفينومنولوجيا كما قلنا سابقا هي أساس تخطي هذه الأزمة العميقة، ضمن هذا السياق يقول هوسرل في كتابه **فكرة الفينومنولوجيا** "إن المطلوب إذاهو فينومنولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينومنولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظاهرات المعرفية المحضة. إن الانتظارات واعدة ولكن كيف للفينومنولوجيا أن تبدأ مع ذلك، كيف لها أن تكون ممكنة"؟[2].

2- هيدغر و تقويض الموقف الوضعي:

قبل أن نتطرق إلى موقف هيدغر من الوضعيـة، لا بد من الإشارة إلى أن فلسفة هيدغر تنحدر من فينومنولوجيا هوسرل، و لكن فلسفته تظل على الرغم من ذلك

---

[1] -المصدر نفسه، ص 127.

[2] -دموند هوسرل، **فكرة الفينومنولوجيا،** ترجمة فتحي إنقزو،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. 2007،ص 84.

متميزة عن فلسفة أستاذه، حتى و إن وظفت بالفعل المنهج الفينومنولوجي، غير أنه مع ذلك، ابتعد عن مفهوم "الذاتية الترانسندتالية" المرتبط بالنزعة الذاتية أو "الإنسانية" التي طالما ما حاربها هيدغر و اعتبرها امتدادا للميتافيزيقا التقليدية، لذلك نعت فكره أو فلسفته بالأنطولوجيا الأساسية التي قامت على التساؤل حول الوجود، **معناه** ثم **حقيقته.** غير أن ما ينبغي أن نستفيده من هذا التساؤل الذي انشغل به هيدغر -أي سؤال الوجود- هو دلالته لسياق النقد الجذري لما يسميه بالأزمنة الحديثة و لمختلف تجلياتها المتمثلة خاصة في العلم و التقنية و الفكر الوضعي الذي يؤطرهما على المستوى الفلسفي، لذلك سنسعى إلى إبراز موقفه من الوضعية و العلم و التقنية.

يرى هيدغر أن العلوم الوضعية ليست حدثا يؤسس لحقيقة الموجود، و ذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الموجود من حيث هو "موضوع" يخضع للمعرفة العلمية التي تهتم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة و الحية) دون الاهتمام بكنهها و حق، و بالتالي فهي لا تفكر، و من هنا قول هيدغر تلك العبارة الذائعة الصيت في محاضرته "ما الذي نعنيه بالتفكير؟" المتضمنة في كتابه **محاولات و محاضرات** "ما كان من شأن العلم أن يفكر"[1]، و هذا لا يعني كما يبدو للوهلة الأولى أن هيدغر ينفي صفة التفكير بالكامل عن العلم، و إنما هو (العلم) لا يفكر بالكيفية التي يفكر بها الفلاسفة و المفكرون، أي من الناحية الفلسفية-الأنطولوجية، علما أن الوضعيين قد ادّعوا إمكانية إدراك الواقع على حقيقته و زعموا أن بإمكانهم تقديم أجوبة "كافية و شافية" على كل التساؤلات و وضع الحلول لكل المشكلات المطروحة على الصعيد الإنساني، و لهذا عمل هيدغر على الكشف عن زيف هذا الادعاء الذي لا يدرك الأمر الجوهري في المعرفة العلمية و التقنية باعتبارها التجلي السامي للحداثة و العقلانية الغربية، لذلك نجد لدى فيلسوف الغابة السوداء ضربا من الزراية بالطرق العلمية والتقنية التي تكتفي بالحساب و التجريب و استعمال الأدوات و الآلات و الأجهزة التقنية، و على الرغم مما شهدته العلوم الوضعية من فاعلية و نجاعة فإنه

[1]- Martin Heidegger, **Essais et conférences**. Trad. J. Preau Paris Gallimard, 1958, p157.

يلزم التنبيه إلى حدودها، علما أن العصر الحديث الذي عرف تحولا معرفيا و علميا كبيرا شكل من دون شك منعطفا تاريخيا حاسما بالنسبة للمجتمعات الغربية، قد قام على أساس أنثروبولوجي مفاده تصور الإنسان بما هو "ذات"و الطبيعة باعتبارها "موضوعا"، و هذا ما دفع الإنسان إلى اعتبار ذاته مركزا للكون و سيدا للطبيعة، لذلك عمل على قطع صلته بكل مرجعية لاهوتية أو دينية تحيله إلى عالم آخر أو قوة أخرى، بل أصبح ينظر إلى القوة نفسها من حيث أنها حاصلة و نابعة من ذاته و من إرادته، أما الموضوع (الطبيعة ثم الإنسان نفسه) فقد صار مجرد "شيء" يمكن الهيمنة عليه أو الاستحواذ عليه أو "تملكه" كما كان يقول ديكارت في كتابه **خطاب في المنهج**، و المعرفة العلمية و التقنية هي الأداة الفعالة لتحقيق هذا الغرض، فتحوّلت هذه المعرفة إلى قوة أو سلطة للتحكم و الهيمنة. إن هذه الصورة التي آلت إليها هذه المعرفة هو ما يدعونا إلى التفكير في "التقنية" كما يرى هيدغر، و هو التفكير الذي غفلت عنه العلوم الوضعية التي ادعت –كما قلنا سابقا- أنها تدرك حقيقة الظواهر و قوانينها في حين أنها تكتفي تبحولها إلى "موضوعات" فينحجب كنهها ما يفيد أن ليس من مقدور هذه العلوم و التقنيات أن تحيط بكينونة الطبيعة، و أنه لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشؤه فيه، أو قل: إنه لا يعثر في الطبيعة إلا على ما تبحث عنه فيها. و معنى هذا أنه ليس بمكنها –حسب هيدغر- أن تبين ما إذا كان استقصاؤها الطبيعة يؤدي إلى انكشافها، كما تدّعي هذه العلوم، أم بالضد يتأدى إلى انحجاب كنهها على التحقيق[1].

هذا، و يمكننا أن نقول بشكل مركز، لقد انشغل الإنسان -حسب هيدغر- في الأزمنة الحديثة بالموجودات باعتبارها "موضوعات" قابلة للاستحواذ، بحيث أخفق في الدخول في علاقة صميمة مع الوجود (أو الكينونة) فيما وضع ذاته في مقابل "الموضوع" الذي يخضع للهيمنة الكلية، و بالتالي أصبحت إرادته–و هي إرادة القوة- تهتم بالأشياء قصد تملكها و استغلالها، و هذا ما أشار إليه هيدغر بقوله: "إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم

1-الشيخ.محمد، **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر،2008، ص 550.

سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، و فيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى بأن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات،و التزويد بالمواد الغذائية و صناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان-في إمكانياته الخاصة- أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز،و هذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع و التحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط و بدون تحفظ.وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنـية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته و تصميماته[1].انطلاقا من هذا يرى هيدغر بأن التقنية لم تعد أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنـية نفسها تستحوذ و تسيطر عليه، بل لم يعد قادرا على الانفلات من حتميتها و ضروراتها، فسببت له التيه و عدم الاستقرار، و هو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان، فقد وصل هذا الأخير إلى مرحلة تاريخية استطاع فيها أن "يتحكم" في الطبيـعة باعتبارها "مخزونا" جاهزا للاستعمال و التوظيف والاستغلال التي تتحقق فيها إرادة قوته التي لا حدود لها، و لكن تنتهي في آخر المطاف إلى تبعية الإنسان نفسه للتقنية، غير أن هيدغر ما فتئ يؤكد إمكانية تفادي الإنسان هذا المصير التراجيدي في حالة حصول تغيير جذري يفضي إلى تحرره من هيمنة التقنية من خلال المعرفة الفلسفية –الأنطولوجية، أي النظر في الوجود الأصيل، الذي يتجاوز نمط التفكير الوضعي و التقني القائم على "نسيان الوجود" و الذي آل بالحداثة إلى التحرك داخل الدائرة العدمية، و هو الأمر الذي يفرض-حسب هيدغر-إعادة التفكير في مفهوم الحقيقة التي أخذت طابع التطابق مع ما هو "علمي" و "تقني"، الذي مافتئت تبشر به العلوم الوضعية، لكنه مفهوم يستبعد الفكر الأنطولوجي الأصيل من مجال الحقيقة. إن موقف هيدغر من الحداثة و التقنية و الوضعية لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين وجهّوا بدورهم انتقادات لاذعة للنزعة الوضعية، لكن ضمن أسس و أبعاد فلسفية أخرى.

1-مارتن هيدغر، **التصورات الأساسية**، ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي الدار البيضاء، دار توبقال،1996،ص47.

3- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت و تهافت الخطاب الوضعي:

مدرسة فرانكفورت هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، و على رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع و مؤسساته السياسة و الإيديولوجية و أنظمته المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد هو أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية. ضمن هذا السياق، يمكننا القول بأن الخطاب الوضعي قد حظي بنقد جذري و عميق من قبل مفكري هذه النظرية. و بشكل عام و مختصر، نقول بأن الوضعية –حسب مفكري مدرسة فرانكفورت- قد وجهت الفكر نحو الأمور الواقعة و وقفت عند حد التجريب و ترتيب الوقائع و تصنيفها، و رفع مكانة الموضوعية قصد الكشف عن القوانين و التنبؤ بمجرى الظواهر، ولهذا أكدت على وحدة المنهج العلمي و وضعت تمييزا حادا بين المسائل العلمية "الموضوعية" و ما يسمى بأحكام القيمة المتسمة بالطابع "الذاتي"، بحيث يتم استبعاد هذه الأخيرة من مجال البحث العلمي، لذلك اتخذ مفكرو مدرسة فرانكفورت موقفا مناهضا للوضعية بمختلف أشكالها وتجلياتها (النزعة العلمية، النزعة التقنية، الخ.).لقد انتقد ماكس هوركهايمر في الثلاثينات من القرن العشرين النزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن تهافتها، و ذلك لأنها تعامل البشر بوصفهم حقائق و أشياء مجردة داخل نطاق محدود و مخطط من الحتمية الميكانيكية، أو فيما تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط، مما حدا بها ألا تميز بين الجوهر و المظهر، و أخيرا عندما أقامت تمييزا مطلقا بين الحقيقة و القيمة، و من ثم فصلت المعرفة عن المصالح البشرية[1]، بناء على ذلك، فإن مفاهيم و قيم العدالة و الحرية و السعادة و التسامح و غيرها من القيم الإنسانية التي

[1] -توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، طرابلس: دار أويا1998، ص44.

طالما دافع عنها الفلاسفة، و بالأخص فلاسفة التنوير، الذين عملوا على تحرير الإنسان من العبودية و الخوف و الأوهام، إذ لا يمكن أن يتحقق كل ذلك بما تدعيه الوضعية التي سلبت العقل كل علاقة بهذه المفاهيم أو القيم الإنسانية واكتفت بالوقائع والتجارب والموضوعية، و بالإعلاء من مكانة و دور المعرفة العلمية و التقنية، لكن على حساب الفكـر الفلسفي الأصيل الذي قلصت فاعليته بحجة أنه منفصل عن الواقع أو متعال عنه أو أنه لا ينسجم مع أهداف و تطلعات الفكر العلمي التواق إلى التقدم الإنساني من الناحيتين المعرفية و المادية، و لهذا استنكر هوركهايمر الموقف الوضعي المعادي للفكر الفلسفي الأصيل، و هو فكر نقدي و تحرري بالنظر إلى الغايات الإنسانية التي يصبو دوما إلى تحقيقها تاريخيا، لأن الفكر الوضعي مسؤول إلى حد كبير عن ما آلت إليه الإنسانية وعن الانتكاسات التي عرفتها على مستويات اجتماعية و سياسية وثقافية عدة، والتي أدت في نهاية المطاف إلى ما أسماه هوركهايمر بـ"**أفول العقل**"(Eclipse de la raison) (و هو عنوان لأحد أهم مؤلفاته)، و يقصد بالعقل هنا العقل النقـدي الذي يعمل على تحرير الفكر من انعزاليته و انكفائه على ذاته و ربطه بالقضايا الاجتماعية قصد التخلص من ربقة السيطرة التي يفرضها العقل الوضعي"الأداتي"، لأن الفلسفة كما يقول هوركهايمر "ليست تأليفا، علما أساسيا أو أوليا، بل مشروع مقاومة للخضوع و خيار متحرر لصالح الحرية العقلية و الفعلية"[1]. إلا أنه، و في خضم التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الإنسانية و الغربية على وجه الخصوص، سرعان ما تبين أن سيطرة الخطاب الوضعي و إيديولوجيته المهيمنة في الحقل العلمي و الاجتماعي قد تطور في خضم ذلك إلى خطاب علمي أداتي أو ما يسميه هوركهايمر بـ"العقلانية الأداتية"(Rationalité instrumentale)، وهي عقلانية علمية و وضعية كرّست السيطرة الشاملة على الطبيعة و على الإنسان أيضا، و قد تمثّلت هذه السيطرة في المجتمعات الغربية المعاصرة في مختلف أشكال التسلط والطغيان السياسي الذي مارسته بعض الأنظمة

[1] -ماكس هوكهايمر. - ثيودور أدورنو، **جدل التنوير**، ترجمة جورج كتورة،بيروت، دار الكتاب المتحدة، 2006،ص265.

السياسية كالنازية و الفاشية و الستالينية، التي استندت إلى الفعالية التقنية و العلمية في ممارسة هذا التسلط أو الطغيان.

أما ثيودور أدورنو، فقد انتقد بدوره الوضعية و اعتبر رؤيتها قاصرة و مضللة لأنها تحجب عنا الفهم الصحيح لطبيعة الحياة الاجتماعية، بل و تقدم تفسيرا مشوها للواقع، و بقدر ما تنمو المعرفة العلمية -التي أخذت طابعا أداتيا- بقدر ما يجد الإنسـان أن آفاق حريته و سعادته تتقلص و كذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرته على التخيل و الحكم المستقل يتناقص أيضا لهذا السبب انشغل أدورنو كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، و ذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة و الـتقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية و الإدارية و الاقتصادية و في مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند إلى المعرفة العلمية و التقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات (الاقتصادية، الإدارية، الثقافية، الخ.)، و التي أدت إلى ما يسميه أدورنو بالتنميط التكنولوجي و التنظيمي، بغض النظر عن لاعقلانية هذا التنميط[1]، و لهذا استطاعت الدولة أن تتحول إلى نظام شامل للقمـع و القوة و السيطرة، فعرضت الإنسان إلى الأشكال مختلفة من القهر الظاهر و الباطـن، و القمع الواعـي وغير الواعـي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، و المؤسسات الإدارية و البيروقراطية و الاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها، و قد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب أدورنو في النظم الشمولية أو التوتاليتارية، التي بلغت أوجّها بعد صعود النازية وما حل بأوربا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية و بربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة و تراجع خطير، أصبح يهدد مصير هذه الحضارة،لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، و ما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي وإنما استندت بالأحرى إلى المعرفة

[1] Theodor Adorno, **Société: Intégration, Désintégration. Ecrits Sociologiques**. Traduit par Pierre Arnoux, Julien Christ, Georges Felten, Florian Nicodème, Payot, 2011, p 102.

العلمية و التكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، ويظهر ذلك في طبيعة الأسلحة و العتاد و الوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، و خاصة ألمانيا و الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجيا.أما هربرت ماركوز- وهوأحد أقطاب مدرسة فرانكفورت- فلم يخف تأثره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان، و أن الطابع الشمولي يجعل منها -في ظل الشروط التاريخية القائمة -قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام "مشروع" للسيطرة.

هذا، و قد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة تجاوز الطرح الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، و التي عرفت تقدما(كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، "إن المنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل و أكثر فاعلية، قدّم من ثم المفاهيم الخالصة و كذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة و الأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة (..) واليوم تتأبد السيطرة و يتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، و إنما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها،الشرعية الكبرى.في هذا العالم تقدم التقنية أيضا العقلنة الكبيرة للاحرية الإنسان، و تبرهن الاستحالة "التقنية" في أن يكون الإنسان مستقلا، بشكل حياته ذاتيا.ذلك لأن هذه اللاحرية لا تتبدى على أنها لاعقلانية، حتى و لا سياسية، و إنما على أنها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجية بهذه الطريقة قبل

كل شيء قانونية السيطرة، في الوقت الذي تلغيها فيه، والأفق الأداتي يحول ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية"[1].

وعلى هذا النحو، يلاحظ يورغن هابرماس في كتابه **العلم و التقنية كإيديولوجيا** بأن المعرفة العلمية أصبحت مرتبطة بالحسابات، وتعتبر الوضعية من هذا المنظور تعبيرا عن هذه المشروعية للنظم السياسية القائمة لقد تمأسست على نطاق واسع عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون المهمات وبين الاختصاصين من علوم المشروع على مستوى الحكومة أسست بيروقراطيات من أجل البحث و التطوير، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس وظائفها الدياليكتيك الخاص لنقد العلم إلى البراكسيس السياسي[2]، ضمن هذا السياق ينفي هابرماس ما يسمى بالحياد العلمي، فالعلم من المنظور الوضعي لا ينفصل عن المصلحة بل هناك ارتباط وثيق بينهما.

وفي كتابه **المعرفة و المصلحة** الذي دخل به في نقاش جذري ضد النزعة الوضعية (أو الوضعانية)، وحاول إعادة بناء تاريخ المذهب الوضعي المعاصر قصد تحليل ترابط المعرفة و المصلحة[3]. لأجل ذلك عمل هابرماس على بلورة مفهوم جديد للعقلانية يكون في رأيه في مقابل العقلانية التكنولوجية،أطلق عليه مصطلح العقلانية التواصلية. ولتوضيح هذا المصطلح، نقول: إن هابرماس يميز بين العمل والتفاعل. و يعني العمل ذلك النشاط العقلاني الموجّه لهدف أو غاية ما، وبهذا المعنى فهو نشاط أداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة علمية تجريبية، وينتج عن العمل باعتباره نشاطا عقلانيا للممارسة الإنسانية التي تجعل الطبيعة موضوعًا معرفيا ضمن وجهة نظر التحكم الأداتي-التقني، فمفهوم العمل يُحدد، إذن علاقة الإنسان بالطبيعة، والتي تكون فيه هذه الأخيرة موضوعًا للسيطرة. في هذا السياق أعاب هابرماس على الفكر الوضعي اهتمامه المفرط والمبالغ فيه بالمعرفة

---

[1] -ماركوز.هربرت،**الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي،بيروت، دار الآداب،1988،ص167.

[2] -يورغن هابرماس، **العلم و التقنية كـ "إيديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر،كولونيا،منشورات الجمل،2003،ص 124.

[3] -يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2006، ص31.

العلمية والتقنية والممارسة العملية داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً في ذلك نمطًا آخر من النشاط الإنساني- وهو لا يقل أهمية عن النشاط الأداتي- يسميه بالنشاط التفاعلي، ذلك أن النشاط الأداتي (العمل) ليس هو وحده ما يميز الإنسان، ويجعله قادرًا على تحويل بيئته الطبيعية والاجتماعية، إذ إلى جانب العمل، نجد لدى الإنسان قدرة على استخدام العلامات والرموز للتواصل مع غيره، وخاصة اللغوية منها، وهي وسيلة أخرى لدى الإنسان. انطلاقا من هذا، يمكن القول أننا أمام تصورين للعقلانية، الأول يتمثل في العقلانية الأداتية (أو التكنولوجية كما سماها وهي عقلانية ذات طابع معرفي- تقني، تتضمن القابلية لاستغلال الطبيعة والإنسان، وهو لا يغفل أهميتها ودورها في تلبية متطلبات وحاجات الناس المادية في المجتمع، أما الثانية، أي العقلانية التواصلية فهي التي تنظم العلاقات بين الناس وتؤطر عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية كما قلنا، في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي وهذا بعيدًا عن كل سيطرة وهيمنة يمكن أن تتم على الإنسان (كفرد أو جماعة). و بالجملة، إذا كان يورغن هابرماس يدين للمنظرين الفرانكفورتيين الأوائل (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) بالقدرة على استكناه حقيقة الوضعية، فقد أخذ على عاتقه أيضا صياغة مفهوم جديد كبديل للعقل الأداتي "الوضعي" والمتمثل كما قلنا في "العقل التواصلي"، و هذا العقل هو بمثابة فاعلية يمكن أن تتجاوز في رأيه العقل الوضعي المتمركز حول ذاته و المنغلق على نفسه، الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء أو القادر على حل كل المسائل و القضايا، و تقديم الأجوبة على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان.

يتضح لنا في ختام هذه المداخلة أنه من خلال هذه الانتقادات الموجهة للنزعة الوضعية بخصوص موقفها من دور أو مهام المعرفة العلمية و التقنية و علاقة هذه المعرفة بالفلسفة من جانب الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين تطرقنا إليهم (هوسرل، هيدغر، فلاسفة مدرسة فرانكفورت) أن ثمة تشابه في هذه الانتقادات بل قد تلتقي في كثير من الأحيان و تتفق في بعض الجوانب من جهة الطرح،غير أنها تختلف في جوانب أخرى و خاصة على المستوى المنهجي و كيفية مقاربة المسألة، لذلك راهن هوسرل من خلال الفينومنولوجيا على تقويض الوضعية و مجاوزة خطابها، وقد

كانت الفينومنولوجيا،كما أسلفنا القول، هي الحل الجذري لأزمة العقلانية و خطابها الوضعي المهيمن على أوربا كما أشار إلى ذلك في كتابه **الأزمة**، و على هذا الأساس يمكننا القول بأن هذه المقاربة الفينومنولوجية لا تخرج عن نطاق الطرح الابستيمولوجي، لذلك تكفل هيدغر لوحده بنقل هذه المقاربة إلى المستوى الأنطولوجي ،إذ لم يقبل بالمقاربة الابيستمولوجية-الفينومنولوجية لافتقارها للرؤية الأنطولوجية لمساءلة الوجود، لذلك وقف فيما يخص علاقة العلم و التقنية و التفكير العميق في هذه الأخيرة، عند ما يمكن أن يكون مدخلا للكشف عن حقيقة الوجود. أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت فقد عبّروا عن انشغالهم الخاص و العميق بالخطاب الوضعي، و بموقفهم من علاقة العلم بالتقنية لا من الناحية الأنطولوجية (على الرغم من تأثرهم ببعض آراء هيدغر، و خصوصا هربرت ماركوز)، لكن من خلال تبني مقاربة سوسيولوجية و توظيفهم لنظريات و لنتائج العلوم الاجتماعية أو الإنسانية (التحليل النفسي، علم الاجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، الاقتصاد السياسي، الخ..) مكنهم من التعمق أكثر في نقد الخطاب الوضعي.

أزمة العلوم و مفارقات العقلانية بين إدموند هوسرل و النظرية لمدرسة فرانكفورت

تروم هذه المقاربةُ الفلسفية الكشف عن القرابة الفكرية الموجودة بين مفهوم الأزمة كما حلّلها مؤسسُ المدرسة الفينومنولوجية إدموند هوسرل (Edmond Husserl) في كتابه **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية،** و الأزمة كما تصوّرها مؤسسا المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) و ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) في كتابهما المشترك **جدل التنوير.** لقد بدا لنا أنه رغم الفوارق و الخلافات الفلسفية الكثيرة التي نجدها بين هذه المدرسة الفلسفية والمدرسة الفينومنولوجية، فإنهما يتفقان في الإقرار بوجود أزمة عميقة تعرفها العلومُ أصبحت تطال في نهاية الأمر العقلانية و الحداثة الغربية و الحضارة و الإنسانية برمتها،و هذا ما يظهر على المستويات السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية. إنّ هيمنة النزعات الوضعية و الطبيعية و العلموية و فهمها للعلم على أساس النموذج الحديث للموضوعية قد نتج عنه إقصاء لكل الأسئلة التي لها علاقة بالإنسان و دلالة ذلك بالنسبة للحياة: أسئلة المعنى و المصير و الغاية و الحرية، و هذا هو السبب الرئيسي في ظهور هذه الأزمة حسب هوسرل. أما هوركهايمر و أدورنو فقد أرجعا الأزمة أيضا إلى سيطرة الخطاب الوضعي على العقلانية الغربية عبر تصوّره الأداتي و تمجيده للمعرفة العلمية و التقنية، بحيث تتحوّل هذه العقلانية إلى أداة طيّعة تُستخدم لتكريس أهداف منافية للقيم الإنسانية، فيغدو الوجودُ الإنساني وجودًا بدون معنى و لا قيمة ولا غاية.غير أنه، و بالرغم من هذا التوافق بين المدرستين في الإقرار بوجود أزمة عميقة تعرفها العلوم و العقلانية، فإنهما، مع ذلك، يختلفان في سُبل تجاوزها، ذلك أنه إذا كان هوسرل قد اقترح الفلسفة الفينومنولوجية حلا جذريا لأزمة العلوم و العقلانية باعتبارها" بحثًا عن الكلية الثابتة التي يمكن أن تساعدَ على تقدم العالم و كل حقائق الوجود"،فإن هوركهايمر و أدورنو يؤكدان بأنّ تأسيس فلسفة نقدية تحرّرية يمكن أن يكون مخرجا من الأزمة التي تتخبط فيها العقلانية الغربية.

1-أزمة العلوم و التأسيس الفينومينولوجي عند هوسرل:

تطرق هوسرل إلى مسألة الأزمة في كتابه الهام **أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية** (سنشير إليه لاحقا بكتاب **الأزمة**) سنة 1936. لكن كيف يمكن أن نتكلم عن أزمة للعلوم بصورة عامة، بما فيها العلوم الرياضية و الفيزيائية، التي لا نكف عن الإعجاب بها كنماذج للعلمية الصارمة و الناجحة ؟ و بأي معنى يمكن الحديث عن أزمة العلوم التي ازدهرت و عرفت تقدما كبيرا في الثلاثينات من القرن العشرين؟

إنّ التساؤل عن أزمة العلوم حسب هوسرل تساؤل مشروع و أساسي. و بإيجاز شديد، يمكننا القول إن هوسرل لا ينظر إلى هذه الأزمة نظرة ابيستمولوجية أو منهجية، حينما تعجز المعرفة العلمية عن الاستمرار في النمو و تحقيق نتائج و العطاء، أو عندما تواجه جملة من العوائق الابيستمولوجية تحول دون تقدمها، لذلك فإن هوسرل لا يشكك في علمية و منهجية هذه العلوم، مع اعترافه طبعا ببعض الإشكاليات فيما يخص هذه العلوم بل و ببعض المفارقات التي تعرفها أحيانا، و هذا ما عبّر عنه بقوله: " إنّ صرامة علمية كل هذه الفروع العلمية و بداهة إنجازاتها النظرية و نجاحاتها المقنعة باستمرار ليست موضع شك "[1] نستطيع إذن أن نقول بأن الحديث عن أزمة منهجية أو ابيستمولوجية في الحقل العلمي، و خاصة في المجال الرياضي أو الفيزيائي، في الثلاثينات من القرن العشرين أمر غير وارد و مستبعد حسب هوسرل، بل بالعكس، لقد حققت العلوم الرياضية والفيزيائية نجاحات متقدمة جدا، و هذا ما يتجلى بوضوح تام في تلك الاكتشافات العلمية الكبرى التي عرفتها تلك المرحلة الحاسمة (النظرية النسبية، نظرية الكوانتا،الخ) و ذلك لأن "الفيزياء كانت دائما وستبقى علما دقيقا سواء أكانت ممثلة من قبل نيوتن أو بلانك أو أينشتاين أو أي كان في المستقبل. وهي ستبقى كذلك حتى وإن كان صحيحا أنه لا ينبغي هنا أبدا أن ننتظر بلوغ شكل أخير مطلقا لأسلوب بناء النظرية بأكملها ولا أن نطمح إليه "[2].

---

[1] -إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية و الفنومنولوجيا الترنسندنتالية**. ترجمة إسماعيل مصدق،بيروت، المنظمة العربية للترجمة،2008،ص 43.

[2] -المصدر نفسه، ص42.

إنّ أزمة العلوم حسب هوسرل لا تتعلق إذن بعلميتها، بل بالدلالة التي كانت تتخذها بالنسبة للوجود الإنساني كله، غير أن هذه العلوم تقصي مبدئيا تلك الأسئلة التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للوجود الإنساني المعرّض - وخاصة في هذه الحقبة التاريخية الحرجة- لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى أو مغزى الوجود الإنساني وحريته وتاريخه ومصيره وغيرها،نظرا لهيمنة المفهوم الوضعي للعلم وفهمه للمعرفة العلمية على أساس النموذج العلمي الموضوعي وتخليه عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة و الواسعة تارة للميتافيزيقا، و فهمه كل الأسئلة التي تنعت في غموض بأنها " الأسئلة العليا و الأخيرة **ultime** " لذلك فإنّ علوم الطبيعة من المنظور الوضعي لا تطرح مثل هذه الأسئلة التي تعتبرها أسئلة ذات طابع "ميتافيزيقي" وتندرج في مجال اللاعلم. إنّ هذا الموقف الوضعي قد نتج عنه أمران أساسيان: الأمر الأول، يتمثل في التأكيد على أنّ مجال اهتمام العلم أصبح منصبا على دراسة الوقائع **Les faits** من خلال الملاحظة و الاختبار، سواء تعلق الأمر بالأجسام المادية في العلوم الطبيعية أو الحالات النفسية أو الظواهر الاجتماعية، لكن دون مراعاة خصوصية هذه الظواهر و تميزها. مؤدى هذا التوصيف أن تصبح الحقيقة العلمية- من وجهة نظر النزعة الوضعية- مجرد تسجيل لما هو العالَم، سواء العالم الطبيعي أو الروحي، في الواقع. لكن هل يمكن في الحقيقة أن يكون للعالَم و للوجود البشري فيه معنى إذا كانت العلوم لا تعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الملاحظة الموضوعية بهذه الكيفية[1]. أما الأمر الثاني فهو متعلق بمفهوم الذات أو الذاتية، و ذلك أنّ القول بضرورة الاكتفاء بدراسة الوقائع من خلال المعاينة و الملاحظة و التجريب أدى إلى إغفال مكانة و أهمية الذاتية، و لهذا استبدلت النزعة الوضعية مفهوم الذاتية بمفهوم الموضوعية، لأن الموضوعات و التركيبات العلمية – في نظرها- مستقلة عن كل إنجاز للذات و عن عالم الحياة **Lebenswelt** و عن حياة الوعي من حيث هو حياة قصدية بل و مرتبط أيضا بانجازات الذات أو العالم كما هو معطى في حياتنا اليومية الذي تبدو لنا فيه الأشياء و الموضوعات

---

[1] -إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية و الفينومنولوجيا الترنسندنتالية**، ص45.

بكيفية ذاتية قبل كل إنجاز علمي أو معرفي، لذلك يؤكد هوسرل على مفهوم الذاتية و أهميتها لما لها من دور في فهم معنى العالَم، بل و في فهم الحقيقة الموضوعية نفسها فهو يقول ضمن هذا السياق:"لا يمكنُ فهم الحقيقة الموضوعية و بلوغ **المعنى الأخير لوجود** العالم إلا عن طريق تساؤل ارتدادي جذري يعود إلى الذاتية، و بالضبط إلى الذاتية التي تنشئ في **الأخير** كل صلاحية العالم مع مضمونها في كل الكيفيات قبل العلمية و العلمية، و كذلك إلى ماهية و كيفية إنجازات العقل. و هكذا فليس وجود العالم في تلقائيته التي لا يُسأل عنها هو الأول في ذاته، و ليس السؤال عما ينتمي إليه موضوعيا هو ما ينبغي طرحه، بل إنّ **الأول في ذاته هو الذاتية**، و بالضبط **من حيث إنها** ما يعطى مسبقا و بسذاجة وجود العالم ثم بعد ذلك يعقلنه أو، و هو ما يعني الشيء نفسه،يموضعه [1].

إنّ الأزمة الحالية مرتبطة أساسا بهذه النزعة الموضوعية التي تفصل المعرفة العلمية عن مجال البحث في المعنى و الغاية و المصير الإنساني، و بالتالي فإنّ الأزمة في عمقها وجذورها أزمة معنى (la crise du sens) و أزمة عقلانية تجتازها الإنسانية اليوم، و هي ناتجة كما قلنا سابقا عن سيطرة النزعة الوضعية و تصورها الاختزالي للمعرفة العلمية. يقول هوسرل: " أنا متأكد من أنّ الأزمة الأوربية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة. غير أنّ هذا لا يمكن أن يدفعنا إلى القول بأنّ العقلانية بما هي كذلك شر كله أو أنّ أهميتها ثانوية بالنسبة للوجود الإنساني برمته "[2]. بهذا المنظور تصبح الأزمة الحقيقية عند هوسرل هي أزمة عقلانية التي تتخبط فيها الإنسانية، و خاصة في فترة الثلاثينات كما أشرنا إلى ذلك من قبل، و هي الأزمة التي اتخذت أيضا طابعا سياسيا و أخلاقيا ضمن سياق تاريخي إثر صعود النظم الشمولية كالستالينية و الفاشية و النازية، التي سخرّت المعارفَ العلمية والتكنولوجية قصد تحقيق الهيمنة و التحكم في الأفراد و الشعوب و ما نجم عن ذلك

---

1 -المصدر نفسه، ص 131

[2]- Edmund Husserl. **La crise de l'humanité européenne et la philosophie.** Traduction par Nathalie Depraz, Paris, 2008, P 81.

من تهديد الإنسانية برمتها بالفناء (الحروب المدمرة للجنس البشري،الصراعات الإيديولوجية، الخ.)، غير أنّ هوسرل ردَّ الأزمة الأخلاقية و السياسية إلى أزمة أعمق و أكثر جذرية (راديكالية) تتمثل- كما أشرنا إلى ذلك- إلى أزمة العقلانية نفسها، لذلك فإنّ أزمة المعنى هي في جوهرها و عمقها أزمة هذه العقلانية. هكذا أمكن أن تتضح الأزمة " **كفشل ظاهري للعقلانية**، لكن بسبب فشل ثقافة عقلية لا يكمن في ماهية العقلانية ذاتها، بل فقط في **اتخاذها طابعا خارجيا سطحيا في تعلقها بالنزعة «الطبيعية" و النزعة "الموضوعية"**[1]و على ضوء هذه المقاربة تصبح الأزمة تطال العقلانية في مرحلة تاريخية حينما ترتبط بالنزعة الوضعية و خطابها الاختزالي الذي يوجه المعرفة نحو التحكم في الطبيعة، وبذلك أصبحت هذه العقلانية ضحية هيمنة هذه النزعة. لكن ما المخرج من هذه أزمة العقلانية التي تجتازها الإنسانية اليوم؟

على العموم يقترحُ هوسرل حلا جذريا لهذه الأزمة، فلا يمكن أن تصبح العلوم علوما بحق إلا في الوحدة المنظمة للفلسفة الفينومنولوجية باعتبارها علما دقيقا و كليا. إنّ إقامة علم كلي أي الفينومنولوجيا تقوم على قاعدته كل المعارف و العلوم، من خلال التأسيس الجديد، وعلى قواعد مبادئ يقينية، يمكن أن يضمن الخروج من الأزمة،و من هيمنة النزعة الوضعية. يقول هوسرل ضمن هذا السياق:" ليس لأزمة الوجود الأوربي سوى مخرجين: أفولُ أوربا في اغترابها عن المعنى العقلي لحياتها و السقوط في عداء الروح و في البربرية، أو انبعاث أوربا انطلاقا من روح الفلسفة بفضل بطولية للعقل تتخطى النزعة الطبيعية نهائيا"[2].ضمن هذا السياق يبرز في رأينا سؤال هام: هل كان طرح مفهوم الأزمة ونقد العقلانية عند هوسرل متقاربا أو متقاطعا مع طرح مفكري مدرسة فرانكفورت كهوركهايمر و أدورنو؟

2-أزمة العقلانية و تهافت الخطاب الوضعي:

حاول هوركهايمر بالاشتراك مع أدورنو تشخيص أزمة العقل أو العقلانية و رصد أعراض هذه الأزمة و تحليلها. و لهذا يدعونا هوركهايمر وأدورنو عبر كتابهما **جدل التـنوير**، و هو أحد الكتب الأساسية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، إلى

[1] -إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية و الفنومنولوجيا الترنسندنتالية**. ص 558.

[2] المصدر نفسه، ص558.

الوقوف على الأزمة التي أصبحت تعرفها الحضارة الغـربية منذ بدايتها الأولى، ومن مظاهر هذه الأزمة التي عرفتها هذه الحضـارة ما يمكن أن نسميه جدلية التنوير و الأسطورة أو العقل و اللاعقل، فالعقل الذي رفض الأسطورة و عمل على اجتثاث أسسها و بنيتها و كان ضدًا لها على تحرير الإنسان من الخوف و الخرافة ومساعدته على بلوغ الرشد و جعله سيدا على الطبيعة و مركزا للكون، فقَد قداستَه و أصبح مادةً قابلةً للتكميم و القياس، يمكن التحكم فيه علميًا و تقنيًا، و قد ترتّب عن ذلك- حسب هوركهايمر و أدورنو- أن اللحظتين الأساسيتين في تكوين ميراث العقلانية أو الحداثة الغربية و هما: قيمة و مكانة الشخص المستقل بذاته و الحر و نزع الطابع السحري عن العالم أصبح من المستحيل الجمع بينهما في وحدة متكاملة، و أن وعود التنوير بتحرير الإنسان من جميع السلطات المتحكمة فيه و المهيمنة عليه لم يعد من الممكن تحقيقه في ظل العقلانية التي اتخذت اليوم طابعا أداتيا[1] و بهذا المعنى ارتد العقل و حطم نفسه و انتهى إلى التحول إلى الأسطورة أي اللاعقل، و هذا ما يؤكده هوركهايمر و أدورنو بقولهما: كما أن الأساطير قد أكملت التنوير، فإن هذا التنوير قد ارتبك أكثر فأكثر في الأساطير.استقى التنوير جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها، و حين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا أسير سحرها. زعم الخروج من السيرورة التي تورط القدر و ذلك عبر ممارسة الثأر على هذه السيرورة بالذات[2].

تبدو الأزمةُ في **جدل** من **التنوير** خلال هذا التشخيص عميقة، و ذلك أنّ أو التنوير العقلانية نفسها تتحول إلى أسطورة تنتهي في آخر المطاف إلى الهيمنة المزدوجة على الطبيعة الخارجية و الطبيعة الداخلية (الإنسان). من خلال تشغيل العقل يبتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها، بما يشبه الشيء

[1]-Seyla Benhabib. « Renverser la dialectique de la raison: Le réenchantement du monde »in **où en est la théorie critique** ? Sous la (dir) Emmanuel Renault et Yves Sintomer, Paris. Editions La découverte 2003, p 79.

[2]- ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو. **جدل التنوير.** ترجمة: جورج كتورة بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص32.

أو بما يشبه الأداة، و يبقى في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالم، المعقد و المختلف و ما هو معروف و واحد و متماه، كذلك هو المفهوم الأداة (..)، فالعقل ليس عقلا فقط، إنّه الطبيعة و قد صارت معقولة في غربتها عن ذاتها. في المعرفة التي يدركها العقل من ذاته كطبيعة منقسمة، الطبيعة التي تشير إلى نفسها كما في ما قبل التاريخ. إنّ علاقة الاستقلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها، دون ذلك لا وجود للعقل[1]. لذلك يعتبر هوركهايمر و أدورنو أن مسيرة هذه العقلانية خاطئة بل تمثل انحرافا خطيرا في مسار الحضارة الغربية التي لازمتها منذ نشأتها إلى غاية ما آلت إليه من بربرية في القرن العشرين، و بذلك فهي تتفق مع نقد هوسرل للعقلانية الغربية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. كما تبين لنا أيضا قرابة فكرية شديدة بين هذا الأخير و مفكري مدرسة فرانكفورت فيما يخص المتهم الرئيسي في إحداث هذه الأزمة أي النزعة الوضعية عن طريق تصورها الأداتي للعقل و تمجيدها للطابع التقني- العلمي الذي أدى في آخر المطاف إلى التشيؤ و الأداتية و السيطرة. و على هذا الأساس اختزلت النزعة الوضعية العقل و حدّدت دوره أو وظيفته فيما يلي:

1. معرفة ما هو معطى بوصفه كذلك، و لهذا نادت بالوقـوف عند حد الملاحظة و التجريب و تصنيف الوقائع وفق مقولات كميّة و صور منطقية قصد الوصول إلى صياغة القوانين العلمية ثم التنبؤ بوقوع الظواهر حتى يتم التحكم فيها.

2. اعتبار الرياضيات آلة أو جهاز مفاهيمي أو نسق يفسر ما هو معطى، إلى درجة أن كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب و التكميم و التقنين أمر مشبوه من جانب التنوير في صيغته المتطرفة، و لهذا تم استبعاد أو إقصاء القيم الدينية و الجمالية و الأخلاقية والفلسفية التي اعُتبرت- وفق المنظور الوضعي- ميتافيزيقية،لا علاقة لها بالمعرفة العلمية و التقنية، أفضت في آخر المطاف إلى إقصاء المفاهيم الإنسانية الكبرى و الغايات الجوهرية كمعنى و حقيقة الوجود الإنساني و الحرية و المصير و التاريخ، و هذا ما يؤكد لنا وجود تقارب وثيق –كما قلنا سابقا- بين النقد الذي وجهه مفكرو مدرسة فرانكفورت للنزعة الوضعية و النقد

[1] -المصدر نفسه،ص 62.

الذي وجهه هوسرل أيضا لهذه النزعة.و هكذا تم تقديم العقل الأداتي (التقني) و كأنه النموذجُ الأوحد للمعرفة أو الحقيقة التي يمكن الوصول إليها. و بذلك، يمكننا القول – ضمن هذا السياق- إنّ جوهر الأزمة يتمثل في تشويه عميق تعرضت له العقلانية، بحيث حادت عن مسارها و انحرفت عن غايتها الأساسية التحررية – بتأثير النزعة الوضعية- فتحولت إلى أداة طيعة تستخدمها المؤسسات السياسية لتكريس السيطرة و الهيمنة. في إطار هذا التصور الاختزالي ترفض النزعة الوضعية النشاط الفلسفي التأملي، وذلك لأنها تعتبر العقل مجرد قدرة ذهنية، بل إن العقل نفسه اتخذ في المجتمعات المعاصرة طابعا أداتيا[1]. من الواضح إذن أنّ العقل يتحوّل في هذه الحالة إلى "الأداتية"(L'instrumentalisme)، بحيث يصبح ملتزما وموجها نحو تحقيق الفعالية والنجاعة في الواقع الملموس، ولا يصح أن يخرج عن ذلك،غير أن ما يحذّر منه هوركهايمر و أدورنو هو أن يختزل العقل إلى هذا الطابع الأداتي ليتم تحويله إلى مجرد " آلة " تخدم تطلعات الذات ورغباتها في السيطرة، من خلال توجيهه نحو مجال المعرفة العملية، لذلك يتبرم فلاسفة من العقل "الذاتي" الذي يخدم تطلعات الذات منذ عصر النهضة، والعقل يوفر له شروط هذه المحافظة و إمكانيات تحقيق أهدافـه الخاصة. وبذلك يسود منطق المنفعة وما هو قابل للاستعمال وتتعرى المفاهيم من كثافتها الوجودية وتتحول إلى مجرد عناصر داخل سلسلة من العمليات الرمزية. ينتج عن كل هذا أن العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام و بذلك ينخرط العقل في سيرورة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة و يخضع العقل للفاعلية، و المعرفة هنا ذات جوهر تقني ولا تسعى لخلق مفاهيم وصور لتوفير متعة السعادة في المعرفة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين[2]، وبهذا المعنى تكون الوظيفة الجوهرية للعقل - كما

---

[1]- Rolf Wiggershaus, **l'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification**. Traduit de l'allemand par Lilyane Deroche Gurcel, Paris, PUF, 1993,p 332.

[2] - نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**.الدار البيضاء، دار إفريقيا للنشر، 1998، ص 31.

قلنا سابقا – هي تحقيق المنفعة ليس إلا، وهي الفكرة التي تبنتها الوضعية ودافعت عنها من بعد، وخاصة في نظرتها إلى دور العلوم الطبيعية والتجريبية.

لقد اعتبرت الوضعيةُ الطبيعةَ مادة استعمالية يتم توظيفُها في خدمة أهداف الإنسان العملية قصد تحقيق مصالحه و منافعه المادية، و لهذا السبب" لم تعد الطبيعةُ ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة في النفوس، بغض النظر عن فائدته، بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخدامية، وسائلية و أداتية، حوّلت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام و الانتفاع"[1].ضمن هذا السياق يصبح الإنسان نفسه مجرد جزء أو عنصر من الطبيعة، فهو يخضع للتقنين و التنظيم و التوجيه مثل الطبيعة، و لهذا يمكننا القول بأنه أصبح مستوعبا في كلية النظام الطبيعي و الاجتماعي أيضا، باعتباره شيئا ثابتا، و لهذا يتم فرض المقولات الكمية على السلوك الإنساني و إخضاعه للقوانين الرياضية و القواعد القياسية حتى يتم التحكم فيه تحكما تاما و شاملا، و في هذه الحالة يكون فاقدا لحريته التي طالما أكدّ عليها المفكرون التنوريون (كانط، هيوم، الخ..) باعتبارها مطلبا إنسانيا أساسيا. و هذا يتنافى بالتأكيد مع تلك القيم و المفاهيم الإنسانية التي جعلت منها العقلانية التنويرية في القرن الثامن عشر-أي حينما تبلور المشروع الأنواري- مرتكزات أساسية لبناء حضارة إنسانية خالية من القهر الظلم و السيطرة.

إنّ إخضاع كل شيء (الطبيعة و الإنسان) للتجريب و التكميم الرياضي كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية جعل هذه العقلانية عاجزة تماما عن إدراك العمليات الاجتماعية و الإنسانية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل أصبحت عاجزة تماما عن إدراك غائيات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية و المعطيات المادية الآنية، و بالتالي لا يمكن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي، لهذا السبب نفسه تصبح العقلانية الأداتية غير قادرة على تجاوز الحاضر للوصول

---

[1]- محمد سبيلا، **الحداثة و ما بعد الحداثة**. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2000، ص65.

إلى الماضي و إلى استشراف المستقبل أي أن هذه العقلانية تسقط تماما في اللازمنية و اللاتاريخية[1].

و يمكن القول، اعتمادًا على ما سبق، إنه بقدر ما تنمو المعرفةُ العلميةُ -التي أخذت طابعا أداتيا- بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته و سعادته تتقلص و كذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرته على التخيل و الحكم المستقل يتناقص أيضا [2]، و المفارقة هنا أنّ العقل هو الذي مكّن الإنسان من أن تكون لديه إمكانية التحرّر و الإنعتاق من مختلف أشكال القهر والهيمنة التي عرفها في الماضي،فالعقل يفترض الحرية لأنّ العقل يعني القدرة على التوجّه بالذات نحو تقرير حياتنا الخاصة.و الحرية، من جهة أخرى، تفترض العقل، لأننا لا نستطيع أن نقرر ما الذي يمكن أن تكون عليه الحياة الأفضل والأكثر انعتاقا إلا من خلال إعمال العقل[3]. لذلك يتوجب، حسب هوركهايمر و أدورنو، طرح السؤال الأساسي التالي: كيف للعقل، الذي ينطوي على قوة تحررية فعّالة، و الذي صاغ بموجبه فلاسفة التنوير المفاهيم و القيم الإنسانية الكبرى-أي الحرية، العدالة، التقدم الإنساني- كيف له أن ينقلب إلى نقيضه، أي إلى قوة ارتكاسية، و اتجه نحو ممارسة القمع و الهيمنة، و بذلك تحوّل إلى أداة هائلة في السيطرة على الطبيعة و على الإنسان نفسه ؟ لهذا السبب انشغلت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، و ذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية و السعادة و الـتقدم شعارا لها، غير أنّ في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية و الإدارية و الاقتصادية، و في مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها و وظائفها إلى المعرفة العلمية و التقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات، و لهذا استطاعت الدولة أن" تتحول إلى نظام شامل للقمـع و القوة

[1] - عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان** ط[2]بيروت:دار الفكر،2003، ص 91.

[2]- Horkheimer (Max), **Eclipse de la Raison**. Trad. Jacques Debousy , Paris, éditions Payot, 1974,p10.

[3]-آلن هاو، **النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**.ترجمة ثائر ديب، القاهرة، المركز القومي للترجمة،2010،ص24.

و السيطرة، فعرضت الإنسان إلى لأشكال مختلفة من القهر الظاهر و الباطن، و القمع الواعي و غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، و المؤسسات الإدارية و البيروقراطية و الاستهلاكية و الإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها و مطالبها"[1]، و قد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب مفكري مدرسة فرانكفورت في النظم الشمولية أو التوتاليتارية التي بلغت أوجّها بعد صعود النازية و ما حل بأوربا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية و ما عرفته من وحشية و بربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة و تراجع خطير أصبح يهدد مصير الإنسانية نفسها لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، و ما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن تُمارس بوسائل تقليدية و إنما استندت بالأحرى على العقلانية العلمية و التكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، و يظهر ذلك في طبيعة الأسلحة والعتاد و الوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، و خاصة ألمانيا والولايات المتحدة و الاتحاد السوفيتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجيا.

تكمن أزمة العقلانية إذاً –حسب هوركهايمر و أدورنو- في تحولها إلى أداة سيطرة و نزوعها الشمولي نحو الهيمنة الكلية و التي أفضت في نهاية المطاف إلى البربرية التي دمرت الحضارة الإنسانية، و تعبّر الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، الكارثة الإنسانية، نزوع هذه العقلانية نحو تدمير ذاتها و إلى أفولها، و هذا ما عبّر عنه هوسرل في كتاب **الأزمة** بالسقوط "في عداء الروح و في البربرية".

لكن كيف يمكن تجاوز هذه الأزمة – حسب هوركهايمر و أدورنو- في الوقت الذي يتحدثان فيه عن تحوّل العقلانية نفسها إلى قوة ارتكاسية و نزعة للسيطرة ؟

نلاحظ منذ البداية أنّ هوركهايمر و أدورنو لا يتخليان عن العقلانية و إنما يدعوان إلى شكلٍ جديدٍ من العقلانية (النقدية) التي لا تختزل في الطابع الأداتي.

إنّ هذه العقلانية تقوم في الأساس على جعل النقد الأسلوب الرئيسي في النظر إلى الأشياء و المواقف و الأفكار، و لهذا فهي لا تُختزل في الجانب المعرفي وإنما

1 -عبد الغفار مكاوي " **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** " حوليات كلية الآداب، الكويت، السنة 1992 العدد 13، ص 18.

تتوجه أيضا إلى الواقع الاجتماعي الملموس قصد الكشف عن فظاعات العقلانية الأداتية في هذا الواقع وبهذا فهو نقد اجتماعي قريب من المعنى الذي مارسه كارل ماركس لتغيير الواقع الاجتـماعي الذي يصير معه أكثر حرية و أرقى إنسانية، أي النقد الذي يرتبط بالممارسة، لأنه لا معنى لنقد منفصل عن الواقع الملموس. " إنّ نقد العقل الأنواري و كشف المظاهر البربرية للعقلانية و إدانة سيطرة الدولة الحديثة في أشكالها القهرية، فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر و تجديد القوة النقدية للفلسفة"[1]

هذا، و إنّ العقلانية النقدية- حسب هوركهايمر و أدورنو- قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة، لذا فهي لا تخضع لما هو قائم و تقبله و إنما يمكن أن تقوم بجهد نقـدي تجاه الأفكار و المؤسسات السائدة و المهيمنة، و بالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني ويتم تجاوز الاغتراب و التشيؤ، و باختصار شديد يمكن تحقيق خلاص الإنسان من خلال العقلانية النقدية، لأنّ هذه العقلانية تعبّر بالمعنى العريض عن " فكرة التقدم، و هدفها تحرير الإنسان من الخوف و جعله سيدا "[2].

ها هنا يتبيّن لنا الفرقُ واضحًا بين تصوّر هوركهايمر و أدورنو لطبيعة الفعل الفلسفي المؤهل لتجاوز أزمة العقلانية و تصوّر هوسرل. إنّ هذا الأخير إلى الفلسفة الفينومنولوجية باعتبارها حلا للأزمة التي تتخبط فيها الإنسانية اليوم، لذلك كان من الواجب أن تتجه الفلسفة نحو أفق تصبح فيه علما كليا و بنائها على أسس جديدة تتجاوز فيه بذلك الخطاب الوضعي الذي اختزل المعرفة إلى علم الوقائع و نسي عالمَ الحياة اليومية باعتباره أفقا لكل ممارستنا وسلوكياتنا. إنّ تدشين هذه الفلسفة الجديدة هو " تدشين للبشرية الحديثة، و بالضبط كبشرية تريد، بالمقارنة مع البشرية كما كانت في ذلك، مع البشرية الوسيطة و القديمة، أن تتجدد جذريا من خلال فلسفتها الجديدة، و من خلالها فقط "[3]. لذلك لا سبيل لتجاوز الأزمة الحالية - حسب هوسرل- إلا عن طريق الفينومنولوجيا.و الحقيقة أنّ الاختلاف الجوهري بين هذا

1 - نور الدين أفاية. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، ص 33.

2 - ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو. **جدل التنوير**، ص 23.

3-إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية و الفينومنولوجيا الترنسندنتالية**. ص53.

الأخير و هوركهايمر و أدورنو يكمن في هذه النقطة على وجه التحديد،فلم يكتف هذان المفكران بالتبشير بفلسفة نظرية جديدة و إنما حاولا ربطها بالممارسة التي تهدف إلى تغيير الوضع القائم و تحريره من أشكال السيطرة السائدة فيه. إنّ الحديث عن فلسفة منفصلة عن الممارسة –حسب هوركهايمر و أدورنو- يُعد نوعا من العبث و الوهم الذي لا يمكن أن يغير مجرى التاريخ. يقول هوركهايمر في كتابه **النظرية التقليدية و النظرية النقدية:**فالنزوع إلى وضع اجتماعي خالٍ من الاستغلال و القهر، حيث يمكننا أن نجد ذاتاً أوسع من الفرد: أي الإنسانية الواعية بذاتها، و بذلك نستطيع أن نتحدث عن فكر قادر على تجاوز المستوى و ليس ذلك تحقيقا له بعد. بالتأكيد، إنّ تبليغا صارما قدر الإمكان للنظرية النقدية شرط ضروري لنجاحها **في التاريخ**، لكنه لا يستند إلى قاعدة متينة لبراكسيس جد متمرس و سلوكيات محدّدة، و إنما هي بالأحرى مضمونة بمصلحة الناس في **تغيير المجتمع**[1].

و على الإجمال، يمكن القول إنّه يوجد تقاربٌ بين هوسرل و مفكري مدرسة فرانكفورت فيما يخص تشخيص مظاهر الأزمة التي تتخبط فيها الإنسانية اليوم، غير أنهما يختلفان في كيفية الخروج منها و تجاوزها. فبقيام الفلسفة الفينومنولوجية و رد الاعتبار لعالم الحياة الذي تم نسيانه من قِبل العلوم الوضعية - حسب هوسرل- يتم هذا التجاوز، في حين أن الخروجَ من الأزمة في نظر هوركهايمر و أدورنو مشروط بقيام فلسفة نقدية اجتماعية تأخذ بعين الاعتبار الممارسة و تؤكد أهمية ربط الجانب النظري بالواقع العملي، من خلال التوجه إلى تغيير الوضع القائم، و عدم الاكتفاء بالجانب المعرفي أو النظري الخالص، لذلك، لا يوافق مفكرو مدرسة فرانكفورت مؤسس الفلسفة الفينومنولوجية على توجهه "النظري الخالص" الذي يبقى عاجزا عن إيجاد مخرج حقيقي للأزمة القائمة.

[1] - Max Horkheimer**, Théorie traditionnelle et théorie critique**. Traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller. Paris, Gallimard 1974, p 79.

ثيودور أدورنو: نقد العقل الأداتي

ارتبط اسم ثيودور أدورنو (1903-1969) بما اصطلح عليه في أدبيات الفكر الفلسفي المعاصر بالنظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت و روادها من الجيل الأول، للدلالة على تلك المجموعة من الفلاسفة و المفكرين من أمثال ماكس هوركهايمر و هربرت ماركوز و فلتر بنيامين و فرانز نيومن و غيرهم، الذين قدّموا أعمالا فكرية و نظرية مشتركة، و كانوا ينتمون إلى ما يسمى بمعهد الدراسات الاجتماعية الذي تأسس عام 1923 بمدينة فرانكفورت الألمانية،و قد أخذ هؤلاء المفكرين على عاتقهم صياغة نظرية نقدية للمجتمع قصد الدفع بالتحرّر الإنساني إلى مداه المأمول، و في كل أبعاده الاجتماعية و السياسية و الثقافية، قصد تجاوز تلك الصراعات و التناقضات التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة، لذلك انصبّت جهودهم الفكرية على القيام بنقد جذري (راديكالي) لهذه الصراعات و التناقضات الاجتماعية و ما ارتبط بها من مظاهر الاغتراب و التشيؤ التي عرفتها هذه المجتمعات في ظل تحكّم ما يُسمّى بالعقل الأداتي الذي تحوّل إلى أداة سيطرة كلية لا على الطبيعة فقط و إنما على الإنسان أيضا. و لكن كيف تم هذا ؟ لقد انتقد أدورنو العقل الأداتي في **جدل التنوير** الذي اشترك في تأليفه مع صديقه ماكس هوركهايمر، و هو العقل الذي أشادت به فلسفة التنوير و أعلت من شأنه و آمنت به إيمانا لا حد له، و دعت إلى استخدامه في كل شيء و توظيفه في كل القضـايا و المسائل التي تهم حياة الإنسان. إن كانـط مثلا، و هو يعرض موقفه من التنوير قد وضع كل ثقته بالعقل و بالإنسان المستنير الذي يمكنه تحقيق ذاته و حريته بقبوله الطوعي لسلطة العقل للانتقال من وضعية الوصاية و الخضوع للغير إلى الإسهام في تحقيق قيم التنوير و بناء مجتمع متحرر، فهو يقول في مقاله المشهور **ما الأنوار؟**

"إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، و الذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم

و الشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرّأ على أن تعرف ! كن جريئا في استعمال عقلك أنت! ذا شعار الأنوار"[1].

هنا تكمن مفارقة العقل التنويري-حسب أدورنو- فهذا العقل الذي استهدف في بداية الأمر إخراج الإنسان من حالة القصور-كما قال كانط-أي تحريره من الخرافات والأساطير ومن مختلف أشكال الإكراه والهيمنة التي عرفها من قبل، قصد تحريره و توفير جملة الشروط التي تساعده على تحقيق تقدمه وسعادته، تحوّل العقل إلى نقيضه أي اللاعقل، و أفرز أشكالا جديدة من الهيمنة والسيطرة على الإنسان، و لم يعد أداة تحرّر و انعتاق بل و على العكس من ذلك حرّض على إخضاع كل شيء متفرد تحت لوائه. لكن كيف انقلب العقل إلى نقيضه؟ لماذا انحرف التنوير في اتجاه الهيمنة و السيطرة ؟

لقد انتقد أدورنو في كتابه **جدل التنـوير** الذي اشترك في تأليفه مع صديقه ماكس هوكهايمر- العقل التنويري الذي عمل على إخضاع كل شيء، ففي أول الأمر اتجه إل السيطرة على الطبيعة من خلال معرفة قوانينها و نظامها، و من خلال "تشغيل العقـل يبتعد الناس عن هذه الطبيعة ليجعلوها إذا صحّ القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها، بما يشبه الشيء، أو بما يشبه الأداة، و الذي يبقى في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالم، المعقّد و المختلف و ما هو معروف و واحد و متماه، كذلك هو المفهوم الأداة المثاليـة التي تسمح بالإلمام بكل شيء من الطرف الذي يسمح بالإمساك به. إن علاقـة الاستقـلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها، دون ذلك لا وجود للعقل[2].

هذا، و قد كان الفكر الغربي قبل القرن الثامن عشر، و خاصة مع فرانسيس بيكون و روني ديكارت، مهتما بفكرة السيطرة على الطبيعة و منشغلا بالتساؤل عن مكانة الذات الإنسانية الفاعلة و القادرة على التحكم في الأشياء. فقد صاغ فرانسيس

---

[1] -إيمانويل كانط، **ما هي الأنوار ؟** تعريب محمود بن جماعة،دار محمد علي للنشر، تونس،2005، ص 85.

[2] -هوركهايمر (ماكس) و أدورنو (ثيودور)، **جدل التنـوير**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص 62

بيكون نظرته المعرفية الجديدة، و كان غرضه من ذلك تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة و توجيهها نحو خدمة مصالحه و منافعه، لذلك اعتبر المعرفة قوة و سلطة بيد الإنسان وعلى هذا الأساس أصبحت "الذات الإنسانية تشارك من الناحيتين الميتافيزيقية و الابيستمولوجية، بل اعتبرت نفسها -كما نلمس ذلك لدى فرانسيس بيكون- خالقة لكل الأشياء. غير أن هذه الذات، و هي تمارس عملية السيطرة، قد أصبحت بدورها جزءا مما اعتقدت أنها فعلا "تسيطر عليه" و بالتالي خضعت بدورها للموضوع"[1]. إن الذات منذ ولادتها في سياق الفكر الفلسفي الحديث قد اتجهت نحو الاستقلال بذاتها و السيطرة على كل ما سواها من الأشياء و الموضوعات، فالذات المفكرة من المنظور الديكارتي تملك الثقة الكاملة في قدراتها وإمكاناتها الذهنية وتتعامل مع عالمها الخارجي أو الطبيعة باعتبارها موضوعا قابلا للمعرفة، و بالتالي استخدامها كوسيلة أو أداة، فتحقق الذات إثر ذلك أغراضها و أهدافها، لذلك كانت هذه الذات عنده هي الجوهر الذي يمكن أن نعرف به قوانين الطبيعة و حقائق الكون من خلال السعي وراء المعرفة و توظيف كل الوسائل العلمية والتقنية المتاحة، وانطلاقا من هذه الرؤية (المعرفية و الأنطولوجية) توقّع روني ديكارت للإنسان الأوربي (أو الغربي) الحديث أن يصبح سيدا و مالكا للطبيعة، و هو المعنى الذي أشار إليه في كتابه **مقالة الطريقة** عندما قال "يمكننا أن نجد بدلا من الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فلسفة عملية إذا عرفنا بواسطتها ما النار و الماء والهواء والكواكب والسموات وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة متميزة،كما نعرف آلات صناعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها فيجميع ما تصلح له من الأعمال، **ونجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة و مالكيها**[2].

[1]- Theodor Adorno, **Dialectique négative**. Traduit de l'allemand par: Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renault et Dagmar Trousson, édition Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2003, p.220.

[2] - روني ديكارت، **مقالة الطريقة،** ط[1] ترجمة جميل صليبا،الجزائر،دار موفم للنشر،1991،ص82.

بناء على ذلك يرى أدورنو أن الفكر الديكارتي قد ساهم بشكل متميز في التأسيس الفلسفي للعقل الأداتي، إذ بالإمكان القول، ضمن هذا السياق، بأن الإنسان منذ هذه اللحظة (الديكارتية) لم يعد يكتفي باكتشاف و صياغة قوانين الطبيعة و تفسيرها علميا، بل جعلها أيضا حقلا من حقول غزوه و نزوعه نحو التحكم و الهيمنة فيها، لذلك أصبح ينظر إلى نفسه أنه "سيد الطبيعة و مالكها"، و كان من الطبيعي بعد ذلك أن تنتهي هذه العقلانية إلى نوع من ترسيخ الذاتية، أي ذات الإنسان العليا، التي فكت ألغاز الطبيعة و سيطرت عليها و تمكنت من " كشف سر العالم وفض مكنوناته. فقد أضحى الإنسان يُدرك نفسه كذات مستقلة، ذات لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة بل روض هذا العالم و تغزوه لكي تجعله بمختلف كائناته و مستويات إدراكه، مقاسا بالمعيار الإنساني، لذلك لن تحد خياراته حواجز أو تقف أمام طموحاته عقبات، فخط التقدم يسير قدما إلى الأمام ما دامت رغباته تتوافق دوما مع ما يحققه[1]. و مع أن محاولة إخضاع الطبيعة للعقل بأدواته المنطقية و المعرفية قد بدأت مع بيكون و ديكارت في الأزمنة الحديثة، إلا أن انتصار العقل قد تحقّق مع حركة التنوير الغربي التي عملت على إخضاع كل شيء للعقل، بحيث تحوّل هذا الأخير نفسه إلى سلطة من خلال تلك القدرة اللامحدودة للمعرفة العلمية التي تهدف في نهاية الأمر إلى تحقيق النجاح العملي و الأداتي وبالتالي " لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة على النفوس بغض النظر عن فائدته بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخدامية، جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام و الانتفاع "[2]. لهذا، فالتنوير بنشره المعرفة العلمية و بتوجيهها نحو الهيمنة على الطبيعة الخارجية، ثم في مرحلة لاحقة على الطبيعة الإنسانية بصورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ، و ذلك من خلال إخضاعها للقوانين العلمية الصارمة التي تستند إلى التكميم الرياضي الذي أصبح متوغلا في كل العلوم تقريبا، فحتى العلوم الإنسانية و الاجتماعية نجدها تتخذ هذا التكميم الرياضي و الإحصائي مرجعا أساسيا و هاما

---

[1] رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة. ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، بيروت، المركز الثقافي العربي ط1 2003، ص36.

[2] محمد سبيلا **الحداثة و بعد الحداثة، الدار البيضاء، دار توبقال** 2000، ص43 .

لمصداقيتها، و قد وصل هذا على ذروته في الفلسفة الوضعية التي أكدت إمكانية دراسة المجتمع بنفس الأساليب و الطرق العلمية و المنهجية التي تدرس بها علوم الطبيعة المادة الجامدة و الحية، فأخذت قواعد المنهج التجريبي الذي حقّق من دون شك نجاحات كبيرة في الحقول المعرفية الأخرى، و وسّعت من مجال تطبيقه ليشمل الحياة الاجتماعية، فيتم النظر إلى المجتمع على أنه مرّكب من وقائع تحكمها قوانين عامة بدرجات متفاوتة. على هذا الأساس اختزلت النزعة الوضعية العقل و حدّدت دوره أو وظيفته فيما يلي:

1. معرفة ما هو معطى بوصفه كذلك، و لهذا نادت بالوقوف عند حد الملاحظة و التجريب و تصنيف الوقائع وفق المقولات الكمية و الصور المنطقية قصد الوصول إلى صياغة القوانين ثم التنبؤ بحدوث الظواهر حتى يتم التحكم فيها.

2. اعتبار الرياضيات آلة أو جهاز مفاهيمي أو نسق يفسر ما هو معطى، إلى درجة أن كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب و الكم و التقنين هو أمر غير علمي، و لهذا تم استبعاد أو إقصاء القيم الدينية و الجمالية و الأخلاقية والفلسفية التي اعتبرت ميتافيزيقية، لا علاقة لها بالمعرفة العلمية و التقنية، و بهذا المعنى تم تقديم العقل الأداتي (التقني). الأمر الذي حدا بأدورنو بتوجيه انتقادات لاذعة للفلسفة الوضعية التي دافعت عن هذه الرؤية الأيديولوجية تحت ستار الموضوعية و الدقة و الحياد العلمي،أهمها أن هذه الرؤية خالية من النقد الاجتماعي و من طرح أهداف إنسانية عليا، فالنقد لم يعد– من خلال المنظور الوضعي- له من مصداقية، و كل من المعرفة و الفكر شأنهما شأن العلم لم يعد لهما من غاية سوى إعادة إنتاج المجتمع. و إذا كان الإيمان بالعلم قد أدى إلى رفض تمجيد الميتافيزيقا و التأمل المجرد، فإنه في الوقت نفسه وقع في حبال تمجيد النزعة التقنوعلمية[1] التي كرّست السيطرة بمختلف أشكالها، وذلك لأن هذه السيطرة لا تمارس فقط على العلاقات القائمة بين الإنسان و الطبيعة و إنما أيضا على العلاقات الموجودة بين البشر

[1] -حسن مصدق، يورغن **هابرماس و مدرسة فرانكفورت.النظرية النقدية التواصلية.** بيروت،المركز الثقافي العربي 2005 ص 38.

أنفسهم، إثر نقل منطق الطبيعة أو السيطرة بالكامل للتحكم في الإنسان (كفرد أو جماعة).

وباختصار شديد نقول إن العقل الذي بشّر بها و تحمس له مفكرو و فلاسفة التنوير قد ارتبط بالسيطرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة علميا و تكنولوجيا، وهذا من خلال بعدين أساسين: **البعد الأول** يتمثل كما قلنا، في السيطرة على الطبيعة، أما **البعد الثاني** فيتمثل في السيطرة على الإنسان، وهما أمران مترابطان تاريخيا، وعلى هذا الأساس يمكننا أن القول مع أدورنو بأن تاريخ نشاط الإنسان للسيطرة على الطبيعة هو أيضا تاريخ لسيطرة الإنسان على الإنسان، وهكذا فإن العقل الأداتي الذي كان في البداية موجها للسيطرة على الطبيعة قصد استغلالها و التحكم فيها من قبل الإنسان، قد تم تعميمه على الإنسان نفسه، و لكن هذه المرة قصد السيطرة عليه، و بهذا المعنى أصبحت المعرفة العلمية أداة لتحقيق هذا الغرض بدل أن تكون هذه المعرفة أداة لتحرير الإنسان. لهذا السبب انشغل أدورنو كثيرا بمصير الإنسان و وضعه في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، غير أن المفارقة هنا هي أن هذه المجتمعات قد تحوّلت إلى نظام شامل للقمع و القوة والسيطرة وعرّضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر و الباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، و المؤسسات الإدارية و البيروقراطية والاستهلاكية و الإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيّفوا أنفسهم مع ضغوطها و مطالبها[1]. هذا، و بالإضافة إلى الانتقادات اللاذعة التي وجّهها أدورنو للنزعة الوضعية،فقد شمل النقد أيضا الفلسفة الهيغيلية التي كرّست- في رأيه- سيطرة العقل الأداتي من خلال الطابع الشمولي أو الكلياني لما يسميه بالروح أو العقل المطلق الذي يحكم العالم، و هذا في سياق ما يسميه المفكر الفرنسي ميغيل أبنسورMiguel Abensour براديغم نقد السيطرة[2]، فإذا كان المطلق

---

[1] -عبد الغفار مكاوي **" النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "** حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 13 السنة 1993. ص 18.

[2] - Miguel Abensour « **Pour une philosophie politique critique**» in **L'Ecole de francfort, la théorie critique entre philosophie et sociologie**. Sous la dir (Miguel Abensour et Géraldine Muhlman) Paris, éditions Kimé, 2002 p 235.

يتجلى في الإنسان كما يقول هيغل، فإن ذلك لا يتحقق إلا من خلال تطور جدلي، و ذلك لأن المطلق لا يضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق بل هو يبدأ من مستويات أولية في سيرورة تطوره، بحيث ينتقل من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي و يبلغ تحققه الكامل و النهائي في العقل أو الروح المطلق الذي تتحقق فيه و حدة الذاتي و الموضوعي. و هذا ما عبّر عنه هيغل في كتابه **فينومنولوجيا الروح** بقوله: " إن الروح لا يكون حاقا كروح مطلق إلا من حيث يكون لنفسه على حقيقته أيضا كما يكون في إيقانه من نفسه،أو من حيث إن الأطراف التي ينفصم فيها كوعي تكون لبعضها لبعض في شكل روح، و التشّكل الذي يتخذه الروح بما هو موضوع وعيد إنما يظل مُفعما بإيقان الروح كما بالجوهر.و اتحاد الروح بذاته إنما يكون الوعي المحض الذي يتفكك الوعي بداخله[1]. لذلك اعتقد هيغل أن العقل المطلق يستطيع بناء ذاته بذاته،فيكون بذلك مرجعا لنفسه، و محققا لتطابقه أو هويته. غير أن أدورنو قد رفض في كتابه **الجدل السلبي**-الذي يُعتبر من أهم أعماله الفلسفية- مفهوم التطابق أو الهوية، و دعا إلى مباشرة التفكير الحقيقي الذي يستطيع الكشف عن التناقضات الحقيقية الموجودة في الواقع الاجتماعي، لذلك لا يتصور أدورنو العقل مستقلا بالفعل عن هذا الواقع أو عن مساره التاريخي، إذ لا يمكن أن تجد هذه التناقضات حلّها و لا يمكن تجاوزها من خلال الروح أو العقل المطلق الذي يعي ذاته و هويته.لذلك فإن الفكر الجدلي الحقيقي-أو ما يسميه أدورنو بالجدل السلبي في مقابل الجدل الايجابي (الهيغيلي)- هو الذي يكشف عن تناقضات النظام الاجتماعي، و هو الذي يبتعد عن التأليف أو التركيب الذي يصالح بين الأضداد،و يحرص على أن يظل مفتوحا و غير مكتمل و لا نهائي حتى لا يسقط في وهم تعقيل العالم و الواقع اللاعقلاني، و لا ينزلق إلى تبريره بدلا من مقاومته و تعرية تسلطه، و يثبت أن الدعائم المنطقية و الفلسفية و العلمية التي يرتكز عليها إنما هي صور الرعب و الدوار الذي يستولي على مجتمع مهدد بالانهيار[2]. و هذا يعني أن هيغل

---

[1] -فريدريش هيغل، **فينومنولوجيا الروح.** ترجمة ناجي العونليّ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص425.

[2] -فيصل عباس، **الفرويدية و نقد الحضارة المعاصرة.** بيروت، دار المنهل اللبناني، 2005، ص699.

بصياغته لمفهوم الروح أو العقل المطلق الذي يحكم العالم، و هو المعنى الذي أشار إليه حينما قال بأن "التاريخ الإنساني أو الكوني هو عقلاني تماما" أو حينما قال أيضا "كل ما هو عقلاني واقعي و كل ما واقعي عقلاني"، قد أدى في نهاية الأمر – حسب أدورنو-إلى شمولية العقل الملتصق بالهيمنة، الذي ينزع إلى السيطرة على كل شيء. فقد قامت الحضارة الغربية و لازالت على هذه السيطرة و أداتها الأساسية هي هذا العقل الشمولي أو الأداتي الذي انفلت من عقال القيم و الغايات الإنسانية، فساد القمع و التسلط و الاغتراب و التشيؤ في هذه الحضارة و فقدت طابعها الإنساني.إن الدمار الذي عرفته المجتمعات الغربية المعاصرة في الحربين العالميتين الأولى و الثانية إنما يُعتبر صورة بالغة و معبّرة فعلا عن عمق الأزمة التي أصبحت تتخبط فيها هذه المجتمعات، أضف إلى ذلك الأزمات الاقتصادية و الاجتماعية و التهديد المستمر بأسلحة الدمار الشامل و شبح الحروب القائمة.هذا، و قد كان المثال الأكثر وحشية لهذه الأزمات، و التي تأثر بها أدورنو أشد التأثير هو وحشية الحكم النازي-الذي قامت مؤسساته على العقلنة و النظام و الفعالية– و لكنه تسبب في القضاء على الملايين من البشر، و من هنا كان موقف أدورنو من العقل الأداتي الذي ارتبط في آخر المطاف بالشقاء والعذاب و مختلف أشكال السيطرة و الهيمنة الجديدة التي لم تعرفها البشرية في تاريخها. و هكذا تحطمت أسطورة العقل الذي تم التبشير به منذ عصر التنوير، حينما أخذ طابعا أداتيا و اندمج كليا في غايات سياسية و إيديولوجية تهدف إلى الهيمنة على كل شيء أو موضوع، و كلما تمّكن العقل الأداتي من السيطرة على موضوعه ازداد انغلاقا على نفسه[1]، لذلك عمل أدورنو على إخضاع العقل الأداتي لنقد لا هوادة فيه لفضح التشويه و التزييف التي يمارسها هذا العقل في حياة الإنسان المعاصر، التي بلغت مستوى لا مثيل له من انسداد أفقها في التحرّر و الإنعتاق من مختلف أشكال القهر و الاغتراب و التشيؤ، و التي تتجه لا محالة- إن بقيت تابعة للعقل الأداتي – نحو الكارثة على رغم التقدم العلمي و التقني، و رغم التطور المادي و ارتفاع مستوى الرفاهية و التسامح

[1] -Theodor Adorno, **Dialectique négative**, p 385.

والحرية الشكلية. و هذه هي مفارقة العقل الأداتي-حسب أدورنو-إن هذا العقل الذي استهدف في عصر التنوير و الحداثة تحقيق التقدم الإنساني و زيادة فرص سعادة الإنسان، من خلال فتح الباب على مصراعيه أمام سيطرة الإنسان الفعّالة على الطبيعة، تحّول إلى أداة لاستعباده، و قدّم مجموع الآليات و الأدوات المعرفية و التقنية التي سهّلت التحكم في الإنسان على نحو مطّرد الفاعلية تتجاوز كل أشكال السيطرة التي تعرّض لها في الماضي، و ذلك لأنها اتخذت في زمننا هذا طابعا عقلانيا و مؤسساتيا، كما أن العقل الأداتي قد ارتبط في سياق مسار الحداثة الغربية بالمؤسسات السياسية والاقتصادية و الإدارية و الثقافية التي تولدت منذ اللحظة التأسيسية للمشروع التنويري، و التي انتهت في آخر المطاف بتحقيق أهداف السيطرة و التسلط الشمولي و استعباد الإنسان لصالح هذه المؤسسات القائمة و المتحكمة في كل شيء. لذلك وجّه أدورنو نقدا عنيفا للعقل الأداتي الذي تحالف مع هذه المؤسسات قصد تكريس الهيمنة والاستلاب و تدجين سلوك الناس داخل المجتمع المعقلن الذي أخذ –كما قلنا سابقا- طابعا شموليا أو كليا، غير أن "الكل هو اللاحقيقة"[1] كما يقول أدورنو، لذلك أعلن هذا الأخير يأسه و خيبة أمله بالعقل الأداتي الذي انتهى به الأمر إلى إفراز النظم الشمولية و التوتاليتارية،كالفاشية والشيوعية و النازية، و مختلف أشكال السيطرة الجديدة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة. لكن و بالرغم من هذا النقد الراديكالي للعقل الأداتي الذي حطم ذاته و أصبح مجرد أداة تخدم أهداف السيطرة و التحكم الكامل في الإنسان و لنتائجه السلبية-و خاصة بعدما حصل من أزمات و جرائم و حروب في هذا العصر-فلم يكن أدورنو معاديا للعقل وإنما للعقل الأداتي الذي انحرف عن مساره و توجه إلى خدمة القوى و المؤسسات المسيطرة التي تنظم الواقع السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، وارتبط –كما أشرنا إلى ذلك سابقا-بالنظم الشمولية أو التوتاليتارية التي قهرت الإنسان ، و هو الأمر الذي يمكن أن يفسّر لنا فقدان ثقته بالعقل الذي أخذ طابعا أداتيا. إن ما حاول أدورنو

[1] -Theodor Adorno, **Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée**, traduction par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, éditions Payot, 1991, p 47.

تقويضه ليس العقل برمته، وإنما بالأحرى ما يسميه بالعقل الأداتي للكشف عن آلياته القمعية و التسلطية، و معرفة الأسباب التي حوّلته من قوة للتحرّر إلى قوة للسيطرة و الهيمنة الكلية على الإنسان. وهو الأمر الذي يقتضي–حسب أدورنو- نقد العقل بالعقل ذاته، لا التضحية بالعقل، و من ثمة الوقوع في العدمية، لذلك أرى أنه لا يصح تصنيف فكر أدورنو ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة (دولوز، دريدا، فوكو، جورج بطاي، لكان، ليوتار) الذين وجهّوا بدورهم انتقادات عنيفة و جذرية للعقل و التنوير و الحداثة الغربية و راهنوا على الخروج من دائرة العقل التنويري الغربي و من الحداثة جملة و تفصيلا دون أن يميزوا –كما يقول ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس- في كتاب الهام **الخطاب الفلسفي للحداثة**[1]، بين مكاسب الحداثة و أزماتها، أي ما يمكن الاحتفاظ به و ما يمكن تجاوزه و تشكيل قطيعة معه، لأنهم كانوا مقتنعين بضرورة تفكيك العقل والابتعاد عن تمركزه. لكن ما السبيل لإنقاذ العقل و تخليصه من أبعاده التسلطية و الأداتية و من نزوعه نحو التحكم و الهيمنة؟ لقد تمخّض عن نقد العقل الأداتي ومساءلته-حسب أدورنو-عن مفهوم جديد للعقل يتمثل في ما يسمى بالعقل الجمالي. هذا، و قد ظل مقتنعا بضرورة تأسيس هذا العقل المغاير للعقل الأداتي-من دون الوقوع في براثن النزعات أوالتيارات اللاعقلانية أي العقل الجمالي (أو الإستيطيقا السالبة) الذي يعتبره بديلا للعقل الأداتي[2].

إن اقتضاء عقل مغاير ممثلا في العقل الجمالي توّلد لدى أدورنو من خلال نقده الجذري (الراديكالي) للعقل الأداتي الذي تم استلابه ليصبح مجرد أداة للسيطرة – كماقلنا سابقا والذي أخذ طابعا شموليا قمعيا، لذلك لم يبق أمام الإنسان المعاصر في نهاية المطاف سوى البعد الجمالي أو الفني الذي يبدو أنه البعد الوحيد الذي لا يندرج تحت هيمنة العقل الأداتي، ولا يرتبط به على نحو مباشر،بل إنه "يعيد صياغة العالم

[1]-Jürgen Habermas. **Le discours philosophique de la modernité,** Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris, édit. Gallimard, 1988, pp 197-314

[2] -Marc Jimenez, **Adorno et la modernité. Vers une_esthétique négative**, Paris, Editions Klincksieck, 1986, p 67

على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي، و يظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني، و بناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر، فإنه يحطم العلاقات المشيّئة للعلاقات الاجتماعية القائمة و يفتح بُعدا جديدا للتجربة الإنسانية، و هو بُعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، و يبدو بإمكانية وحيدة للوجود الإنساني، و هو بذلك يتحول لقوة منشقة عن الواقع،لأن الشكل الجمالي يتيح تحويل الإنسان من فرد محكوم بشروط الواقع الحاضر إلى فرد مكتف بذاته،ومحكوم بشروط أخرى، و بواسطة هذا التحويل الجمالي الذي يتم عبر إعادة صياغة اللغة والإدراك والفهم، يمكن للعمل الفني أن يعيد تمثيل الواقع، و هو يضعه في قفص الاتهام"[1]. بهذا، و قد أدرك أدورنو أن الجمالية تناقض الواقع المزيف (أي الذي تم تزييفه)، و هي بذلك تمثل في حقيقة الأمر إمكانية أخرى مغايرة بأشكالها نوعيا لما هو قائم، و هي بذلك تعتبر فاعلية إنسانية خلاقة و مبدعة يمكن أن تفتح مجالا أو أفقا للتحرّر الإنساني، و قد أدرك أدورنو بحس مأسوي عميق أن حقيقة العمل الفني أو الجمالي نقدية، و هذا ما يظهر بجلاء حسب أدورنو في الأعمال الأدبية التي تنطوي على أبعاد نقدية "إن الأعمال الفنية تأخذ طابعا جميلا حينما تعارض الوجود الخالص. و هذا ما يفسّر لنا لماذا اتسّم الجمال- من خلال نزعته التاريخية- بالطابع الشكلي"[2].

هذا، و يمثّل الفن عنده خلاصا من هذا الوضع المأسوي الذي يعيشه هؤلاء الناس، بل أصبح الفن هو البُعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم و نقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقل الأداتي ذات الطابع الشمولي أو الكلي الذي يوصف باللاحقيقة، الفن يؤكد التفرد و الاختلاف والتميز، و بواعثه منوطة بعوامل أو شروط ذاتية، لكن هذا لا يعني انكفاء الفنان على ذاته فيقتصر عليها، بل سمو عاليا و يستجيب للحياة الاجتماعية لأن الجمالية تمثل لحظة نقدية من داخل المجتمع نفسه،و مجال للتعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة[3]. و هذا يعني أن

[1] - محمد رمضان بسطاويسي، **علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت.أدورنو نموذجا**. بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع 1998 ص131.

[2] -Theodor Adorno, Théorie **Esthétique,** trad. Marc Jiménez, Paris éditions Klincksieck, 1974, p 77.

[3] -Marc Jiménez, **Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative,** p51.

الفن الحقيقي في نظر أدورنو هو ذلك الفن الذي لا يخضع لقوانين و قواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظا باستقلاله و بمنطقه الداخلي الخاص و بقدراته النقدية و الاحتجاجية.

و هكذا، فإن استعادة العقل لبعده الجمالي و استرجاعه لبعده التحرّري،المنبعث من الأعمال الفنية و الجمالية يمكن –حسب أدورنو-أن ينتشل الإنسان المعاصر من كل أشكال السيطرة و من الاغتراب و التشيؤ و غيرها، التي أصبحت تحاصره من كل جانب في ظل تحكم العقل الأداتي.

نختم هذه الدراسة بالقول إن اهتمام أدورنو الفلسفي قد انصب على نقد جذري للعقل الأداتي الذي توجّه في خضم التطور التاريخي الغربي نحو تحقيق أهداف السيطرة و التسلط الكامل على الطبيعة و الإنسان، تولدت عنه النظم الشمولية و التسلطية كالنازية و الفاشية و الستالينية الشيوعية، و بذلك دمّر العقل نفسه وفشل مشروع الحداثة و انتهى إلى البربرية، و لم تتحقق في آخر المطاف وعود فلاسفة التنوير في تحرير الإنسان و في تحقيق سعادته، بل انقلبت إلى ضدها تماما. غير أن النقد الجذري للعقل لا يعني–حسب أدورنو- تشكيل قطيعة كاملة معه،لأن هذا النقد كان موجها في الأساس لانحراف العقل التنويري عن مساره حينما أخذ طابعا أداتيا و أفرز تلك المظاهر السلبية التي أشرنا إليها سابقا، و هذا يعني أنه لم يكن ضد العقل بمفهومه السليم لا المنحرف، من حيث هو مشروع نقدي و تحرّري يمكن أن يتفادى سلبيات العقل الأداتي انكشفت في سياق إنجازاته التاريخية، و التي أدت في نهاية الأمر إلى أزمات عميقة في المجتمعات الغربية المعاصرة، و هذا ما يفسر لنا توجه أدورنو إلى نمط آخر من العقل يتباين كليا عن نمط العقل الأداتي، المتمثل في العقل الجمالي الذي سيحرّر الإنسان من السيطرة و القهر و يتحقق بالتالي الوعد بالسعادة، لأن الفن كما قلنا يعارض و يناقض، كما أنه يبدع أنماطا جديدة من الحياة الاجتماعية، و يتيح للإنسان التطلع إلى آفاق جديدة في محاولة مواجهة ما هو قائم. إن العمل الفني حسب أدورنو هو استحضار ما لم يتعدد بعد، و بهذه القدرة فهو يشكل قطيعة مع ما .هو موجود أو قائم، أما ما يتم استحضاره في هذا العمل فهو البعد التحرري الذي يعيد خلق الواقع بدل أن يكون مغتربا عنه. و الحقيقة التي

يصطنعها الفـن هي الحقيقة الأكثر أهمية بالنسبة لوضع الإنسان و لحريته و سعادته من الحقيقة الموضوعية التي يدعيها العقل الأداتي، لأن الفن هو المجال الوحيد الذي يمكنه مواجهة أو مقاومة هيمنة هذا العقل و طغيانه، فهو يخلق حقيقة تتباعد فعلا عن الواقع و تتجاوزه.

و لكن هل يمكن أن يتحقق "حُلم" أدورنو بواقع إنساني متحرر من كل أشكال السيطرة و الاغتراب و التشيؤ ؟ ألسنا أمام يوتوبيا بعيدة عن منال الإنسان ؟ كيف يتم تحويل طاقة الفن النقدية في الواقع القائم؟ و كيف السبيل إلى التعبير عنها لتتخذ وسيلة في تغيير وضع الإنسان و تحقيق حريته الفعلية من دون أن يجرد الفن من حقيقته التي تبتعد عن حدود الواقع؟

لا شك أن هذه التساؤلات تُفتح على إشكالية تمس في حقيقة الأمر عمق فكر أدورنو، تستحق مقاربات تحليلية و نقدية أخرى يتعذر علينا التطرق إليها في هذه الدراسة.

يعتبر البُعد الجمالي بعدا أساسيا و مركزيا بالنسبة إلى مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وخاصة بالنسبة إلى وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) و فلتر بنيامين (Walter Benjamin) هربرت ماركوز(Herbert Marcuse). لقد اهتم هؤلاء المفكرين بالفن و الجمالية قصد الخروج من الأزمة التي عرفتها المجتمعات المعاصرة في ظل تحكم كلي للعقلانية الأداتية او التكنولوجية، و حل تناقضات الحداثة و إشكالاتها، حيث تحوّلت هذه العقلانية في هذه المجتمعات إلى أداة مضادة للتحرّر الإنساني، و التقدم إلى إرتكاس وتقهقر، و السعادة إلى شقاء و تمزق و العقل إلى اللاعقل. لكن إلى أي مدى يستطيع الفن أو الجمالية تقويض هذه العقلانية، و هل باستطاعته الإسهام في تحقيق وضع إنساني يتجاوز انسداد أفق الحداثة في صورتها العقلانية الأداتية؟

لقد سلك هؤلاء المفكرون الثلاثة وجهات نظر متباينة أحيانا و قد نجد فوارق أساسية فيما بينهم فيما يتعلق بتحليل القضايا والمسائل الجمالية و الفنية، و لكنها كانت متقاربة في كثير من الأحيان، وهذا بحكم انتمائهم الفلسفي المشترك أي إلى مدرسة فرانكفورت النقدية.[*] وهي مدرسة فلسفية تضمنت نواة فكرية واحدة و استلهمت تراثا فلسفيا مشتركا (الكانطية،الهيغيلية، الماركسية، الفرويدية، الخ).

[*] يمكن الإشارة هنا إلى أن فلتر بنيامين لم ينتم إلى مدرسة فرانكفورت بصورة "رسمية"، فقد طلب منه ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو المشاركة في كتابات مجلة معهد الدراسات الاجتماعية، و قد كتب فعلا بعض المقالات و الدراسات الهامة و تعاون مع المعهد منذ عام 1934،غير أن انتحاره عام 1940 –حسب أدورنو- حال دون انتمائه الرسمي إلى معهد. للتوسع في مسألة علاقة بنيامين بمعهد الدراسات الاجتماعية أو ما سمي بعد ذلك بمدرسة فرانكفورت انظر كتاب جان ميشيل بالمييه المتخصص:

Jean Michel Palmier, ***Walter Benjamin. Un itinéraire théorique***, *Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp 371-411.*

1- ثيودور أدورنو[*]:من العقلانية الأداتية إلى النظرية الجمالية:

تمثل الجمالية في منظور أدورنو بُعدا مركزيا في الفكر الفلسفي المعاصر، باعتبارها منبع احتجاج و أداة للانفلات من العقلانية الأداتية التي تكرس السيطرة الكلية و الهيمنة على الناس بصورة شاملة من خلال المؤسسات الاقتصادية و السياسية و الإدارية و الإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم معها، و لهذا يمثل الفن عنده خلاصا من هذا الوضع المأسوي الذي يعيشه هؤلاء الناس، بل أصبح الفن هو البعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم و نقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلانية الأداتية. يؤكد الفن التفرد و الاختلاف والتميز، و بواعثه منوطة بعوامل أو شروط ذاتية، لكن هذا لا يعني انكفاء الفـنان على ذاته فيقتصر عليها بل يسمو عاليا و يستجيب للحياة الاجتماعية لأن الجمالية كلحظة نقدية تضمن قيام نقد لوضع لوظيفة الـفن من داخل المجتمع نفسه، و كمجال للتعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة[1] فيعطيها معناها لا من خلال وصف الواقع الاجتماعي لأن الفن حسب أدورنو لا يتصل اتصالا مباشرا بهذا الواقع على نحو ما تفعل العقـلانية الأداتية، و تباعده عن الواقع هو الذي يكسبه قوته النقدية و قدرته على التجاوز، ولهذا يجب أن ننطلق من الشكل الجـمالي بدلا من أن ننطلق من الواقع، لأنه بإمكان أن يعيد الفـن صياغة العالم على نحو مغاير تماما لما هو موجود، و يظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني و بناء منطقه الداخلي، و لذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المشيّئة للعلاقات الاجتماعية القائمة و يفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية، وهو بعد

---

[*] **ثيودور أدورنو** (1903-1969) فيلسوف ألماني معاصر.انظم إلى معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت بعد تعرفه على ماكس هوركهايمر الذي تعاون معه في تسيير المعهد و كتب العديد من المقالات و البحوث التي لعبت دورا كبيرا في تعميق النظرة النقدية و نشر أفكارها. تقوم فلسفته في مجملها على نقد جذري للعقلانية الأداتية و فضح ما آلت إليه هذه العقلانية من أشكال جديدة للسيطرة و الاغتراب و التشيؤ، كما اهتم بدراسة الفن و الأدب و الموسيقى، و ذلك لأن دورها مهم جدا في عملية النقد و مقاومة الإنسان المعاصر و تحرير وعيه من كل أشكال الاغتراب التي تحاصره في ظل النظم الشمولية المتسلطة عليه، فالفن-حسب أدورنو- أداة تحرر و انعتاق، من أهم مؤلفاته "**جدل التنوير**" بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر،" **فلسفة الموسيقى الجديدة**"، "**نظرية جمالية**"، "**ملاحظات حول الأدب**"، "**لحظات موسيقية**"، "**الموسيقى و الموسيقى الجديدة**".

[1] - Marc Jimenez, **Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative**, Paris, Edition Klincksieck, 1986, p 51.

التمرد الذاتـي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني[1]، و بهذا المعنى فإن العمل الفني أو الجمالي يعبر عن ما هو ذاتي من خلال تباعده للواقع الاجتماعي، لكن من دون أن ينفصل عنه، و هذا ما يؤكده أدورنو بقوله " إن الطابع الاجتماعي للـفن يتمثل في حركته الداخلية ضد المجتمع. و ليس أي بيان واضح بخصوص ذلك المجتمع والإيماءة التاريخية تقاوم الواقع القائم، رغم أن الأعمال الفنية هي في حقيقة الأمر جزء من ذلك الواقع[2]. إنّ الفن –حسب أدورنو- ليس كيانا متعاليا، إذ تنطبع في جسد العمل الفني تلك الافتراضات البديهية المسلَّم بها في ظروف تاريخية محددة. غير أنّ أدورنو كان يعتقد أيضا، وبخلاف معظم الماركسيين (الأرثوذوكسيين)، أنّ العمل الأصلي يبدي علائم الاستقلال من حيث قدرته على تخطي الشروط التي أنتجته، و من حيث طريقته الفريدة في كشف حقيقة تلك الشروط. فلا شك أنّ الفن الأصيل، المستقل نتاج مجتمع معيّن، لكنه ليس ذلك و حسب. وعلاوة على هذا، فإنّ كشف تلك الشروط ينطوي، و لو بصورة سلبية، على إمكانية تصوّر واقع بديل، فالفن المستقل Autonome يتسم بصفة هدامة تتحدى الوضع القائم، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم و تعززه"[3].

غير أن الشكل الفـني حسب أدورنو ليس مجرد قوة ابتكار ذاتـية أو بحث عن أسلوب ما، أي لا يمكن اختزاله في الطابع الذاتي الذي يخلق أو يبدع الآثار الفنية مثلما هو عليه الحال في الجمالية الكانطية باعتبارها جـمالية ذاتية بحكم أن الذات نفسها هي شرط إمكان قيام الجمالية نفسها. إن الشكل حسب أدورنو هو تحويل للمضمون نفسه، و لهذا لا يكون العمل الفني حقيقيا أو أصيلا بحكم مضمونه أو اشتماله على تمثيل "صحيح" لما هو قائم و إنما لأن المضمون يتم تحويله إلى شكل، و لهذا يتمتع العمل الفني بمقتضى شكله بقدر واسع من الاستقلالية التي يتمتع بها و التي لا تنتج "وعيا زائفا" أو

---

[1] -بسطاويسي، محمد رمضان، **علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت.أدورنو نموذجا**، بيروت،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع 1998، ص 63.

[2] - Théodor Adorno, **Théorie esthétique**, trad. Marc Jimenez, Paris, Edition Klincksieck, 1974, p 237.

[3] - آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ترجمة ثائر ديب،، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص123.

مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعيا نقديا أو على حد تعبير أدورنو" يمثل الفن احتجاجا ضد وضع اجتماعي يعتبره كل فرد معاديا، غريبا، باردا، خانقا(..) ومن خلال هذا الاحتجاج يعبر الفن عن الحلم بعالم يمكن أن يكون مغايرا عن ما هو سائد[1]، وبهذا المعنى يكون الفـن مضادا للامتثال للواقع الزائف، لأن الفـن كما قلنا يعارض ويناقض، كما أنه يبدع أنماطا جديدة من الحياة الاجتماعية، و يتيح للإنسـان التطلع إلى آفاق جديدة في محاولة مواجهة ما هو قائم. و الشكل الفني هو الذي يحمل معنى هنا وليس المضمون، و لهذا لا يجب الحكم على عمل فني ما من خلال مضمونه وإنما من خلال الشكل الذي يستطيع أن يعبّر عن واقع مليء بالتناقضات، و كشف النقاب عن الوجه الحقيقي للعقلانية الأداتية التي أفرزت أشكال السيطرة و القمع و الهيمنة التي أحكمت قبضتها على الإنسان المعاصر. ولهذا يجب على هذا العمل أن يقصد تحقيق استقلالية الفن، غير أنّ هذه الاستقلالية لا تعني- في منظور أدورنو-انغلاق الفن على ذاته و ابتعاده عن الواقع الاجتماعي و السياسي و التاريخي، و إنما تعني عدم تبعيته لآليات"الصناعة الثقافية" التي حولت الفن إلى سلعة ظاهرة التناقض. فهي تخضع كليا لقانون التبادل مع أنه لا يمكن تبادلها بحد ذاتها؛ فهي تخضع كليا لقانون التبادل مع أنه لا يمكن تبادلها بحد ذاتها؛ إنها سلعة تذوب بشكل أعمى في الاستهلاك رغم عدم قابليتها لذلك. أما الدوافع فهي اقتصادية في العمق. صحيح أنّه يمكن العيش دون هذه الصناعة الثقافية التي لا تقدر سوى أن تخلق مزيدا من الإشباع و الفتور عند المستهلكين، إلا أنه ليس بمقدورها أن تفعل من نفسها شيئا تجاه هذا التطور"[2].

تمنح الاستقلالية للفن قوته السلبية، و بفضلها يفجّر من الداخل ما تحاول العقلانية الأداتية فرضه من الخارج، فلا يقاس "الطابع النقدي للفن" بما يحمله من مضمون، و ما يحتوي عليه من موعظة سياسية أو إيديولوجية أو دينية، بقدر ما يحفل به من جدة في الأشكال. فمهما كانت الغايات سامية فإنها لا تجعل منه فنا عظيما، بل قد ينقلب الفن الملتزم إلى ضده و نقيضه، أي إلى خدمة الايدولوجيا القائمة، والاندماج في الوضع

---

[1] -Theodor Adorno, **Notes sur la littérature**, trad. Sibylle Muller, Paris, Edition Flammarion, 1984, p 48.

[2] ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، **جدل التنوير**، ترجمة جورج كتـورة،بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص23.

القائم. لا يكون الفن نقديا بمضمونه، بل بالثورة التي يحدثها في الشكل: حيث يمكن أن يكون الفن الملتزم محافظ النزعة بينما الفن المجرد أكثر نقدية"[1].

غير أنّ الأعمال الفنية –حسب أدورنو-لا تنتقد الواقع القائم بتصويره في صورة واقعية، مستغلة بذلك الصور أو مضامينها، وفق متطلبات الفن التشبيهي. كما يرفض أدورنو الأعمال التي تدّعي التعبير عن مضمون سياسي محدّد، أو تدعو إلى تسييس العمل الفني مثلما دعت إلى ذلك الماركسية الأرثوذوكسية من خلال ما يسمى بـ"الواقعية الاشتراكية" ونظرية الانعكاس التي عملت على إدماج الفن في المجتمع وإفراغه من أبعاده النقدية و"التجاوزية". يقول أدورنو:"إنّ الانتقال إلى أسبقية الشكل المشّفر من قبل الجميل قد تختزل إثر ذلك إلى ما يسمى بالنزعة الشكلية، وإلى مطابقة الموضوع الجمالي مع التحديدات الذاتية الأكثر عمومية، التي يعاني منها مفهوم الجميل، ولا داعي هنا من معارضة هذا الجميل من الناحية الشكلية بالطبيعة المادية، لذلك كان من اللازم فهم المبدأ على ما سيكون من خلال حيويته، و من ثمة من خلال مضمونه. إن صورة الجميل، وهي صورة متميزة، تظهر إثر التحرّر من الخوف أمام"الكلية" الساحقة ومع كثافة الطبيعة. وبهذا المعنى، تم انقاد الشعور بالرعب أمام الطبيعة، بواسطة مفهوم الجميل الذي تم إدماجه بمقتضى لا منفذيته أوانغلاقه أمام الموجود المباشر، وكذا، من خلال وجود منطقة يتعذر بلوغها. إن الأعمال الفنية تأخذ طابعا جميلا حينما تعارض الوجود الخالص"[2].

و هكذا، فإنّ العمل الفني حسب أدورنو هو استحضار ما لم يتعدد بعد، و بهذه القدرة فهو يشكل قطيعة مع ما هو موجود أو قائم، أما ما يتم استحضاره في هذا العمل هو البُعد التحررّي الذي يعيد خلق الواقع بدل أن يكون مغتربا عنه. و الحقـيقة التي يصطنعها الفـن هي الحقيقة الأكثر أهمية بالنسبة لوضع الإنسان و لحريته و سعادته من الحقيقة الموضوعية التي تدعيها العقلانية الأداتية، لأن الفن هو المجال الوحيد الذي يمكنه مواجهة أو مقاومة هيمنة هذه العقلانية و طغيانها، فهو يخلق حقيقة تتباعد فعلا

---

[1] -عبد العالي معزوز، **جماليات الحداثة. أدورنو و مدرسة فرانكفورت**. بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص243.

[2]- Théodor Adorno, **Théorie esthétique**, trad. Marc Jimenez, Paris, Edition Klincksieck, 1974, p74.

عن الواقع و تتجاوزه كما قلنا سابقا، و هذا ما يظهر بجلاء في الأعمال الفنية و لهذا يرى أدورنو أن الأعمال الفنية والجمالية، و خاصة الطليعية منها، وهي الأعمال التي عرفت في الأدب و الرسم و الموسيقي و غيرها من الفنون التي شهدت نشاطا كبيرا في بداية القرن العشرين وخاصة أثناء الأزمات الكبرى التي عرفه العالم الغربي، كالحربين العالميتين والأزمات السياسية والاقتصادية و الفكرية و الروحية. ضمن هذا السياق،ظهرت المدارس فنية وجمالية الطليعية، كالدادئية و السريالية و التكعيبية في مجال الرسم، أما في المجال الموسيقي فقد نجد أعمالا ناقدة و ثائرة على الوضع القائم. و على سبيل المثال، تعتبر موسيقى أرنولد شونبرغ (Arnold Schönberg) المتنافرة و اللامقامية(Atonale) تحديا للقرارات التي تفرضها على نحو معياري معتمد الموسيقى الكلاسيكية و ناموسها المكرَّس، فهي تقاوم الميل إلى تشييئ "القرارات" الموسيقية و بلوغ "التناغم"، و بفعله هذا، فإنّ شونبرغ يقاوم موسيقيا ميل المجتمع إلى تشييئ القرارات الزائفة. لذلك فإنّ الفن المستقل، كفن شونبرغ، ينقض الوضع القائم و يقدم بذلك نوعا أصيلا من الممارسة، و إن تكن ممارسة مختلفة تماما عن التصورات الأداتية المألوفة"[1]

و هكذا، فإن الفن الحقيقي في نظر أدورنو هو ذلك البُعد الذي لا يخضع لقوانين و قواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظا باستقلاله و بمنطقه الداخلي الخاص و بقدرته النقدية.

2- فلتر بنيامين[*]: مكانة الجمالية في عصر الاستنساخ التقني:

إنّ ما يميّز العمل الفني حسب بنيامين هو أنّ الفن يحمل دائما حقيقة ما. و هذه الفكرة تقترب كثيرا من نظرة هيغل للفن بخصوص دور الفن في إظهار الحقيقة و في تمثيل "الفكرة"، و ذلك لأن هذه الخيرة –كما يقول هيغل في كتابه **الجمالية**- تفصح عن

1 -آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ترجمة ثائر ذيب،القاهرة، المركزالقومي للترجمة،2010، ص 124.

[*]**فلتر بنيامين** (1892-1940) فيلسوف و ناقد أدبي ألماني، وُلد عام 1892 في مدينة برلين،"انظم" في 1935 إلى معهد الدراسات الاجتماعية الذي كان يترأسه ماكس هوركهايمر، كان صديقا لأدورنو و بريشت، مات منتحرا عام 1940 بعد عجزه عبور الحدود الفرنسية-الألمانية قصد الهجرة إلى أمريكا هروبا من السلطات النازية، قدم بنيامين أعمالا فلسفية و أدبية كان لها تأثير كبير في الأدب و الفن و الفلسفة، و من أهم هذه الأعمال: "**مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية في الألمانية**" عام 1920، "**أصول دراما الباروك الألمانية**"، 1925، "**الطريق ذو الاتجاه الواحد**" 1928، "**العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي**" 1936، "**في بعض المباحث البودليرية**" 1939.

نفسها وفق هذا المنظوربوصفها تجليًا حسيًا جماليًا، وبالتالي فالفن يشارك في إجلاء الحقيقة بصورة حسية"[1]. لذلك كان للفن مكانة مركزية،لأنه يمثل ذلك البُعد الذي تنكشف فيه الحقيقة.

لا شك أنّ بنيامين استفاد من فلسفة هيغل فيما يخص طبيعة العلاقة القائمة بين الفن والحقيقة، غير أنّه أكد أيضا أن الحقيقة لا تنفصل عن الوضع التاريخي و الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، وهذا بحكم تأثره بالماركسية، و لذلك كان من اللازم أن يتوجه الفن في رأيه إلى تغيير هذا الوضع، في ظل وقع التغييرات التي تعتري المجتمعات الإنسانية، وفي ظل تحكم وتوجيه المنظومة الاقتصادية الرأسمالية التي استقوت بالتقنية الجديدة التي أثرت بدون شك أيضا في طبيعة العمل الفني نفسه.

لقد بيّن بنيامين كيف تأثرت الأعمال الفنية بالوسائل التقنية الجديدة بعد التحولات الكبيرة التي شهدتها الحداثة التقنية، وخاصة بعد ظهور وانتشار التصوير الفوتوغرافي و السينما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، و هي وسائل أثّرت كثيرا في طبيعة العمل الفني نفسه،كمفهوم العبق Auraعلى وجه الخصوص. ضمن هذا السياق يقول بنيامين معرّفا العبق:" إنه الظاهرة المتفردة بقيام مسافة تفصل بيننا و بين الشيء، مهما قصرت"[2]. إنّ العبق هو أيضا ما يميّز العمل الفني الذي يغلفه نوع من القداسة أو الهالة المرتبطة بفعل تفرده، و خاصة حينما ننظر إليه من حيث تشكله و تكونّه التاريخي، عندما كان العمل الفني في خدمة التقاليد و الطقوس الدينية في العصور القديمة و الوسيطة.هذا،و نحن نعلم بأن الأعمال الفنية و الجمالية الأكثر قدما قد تبلورت خدمة للأغراض السحرية في بداية الأمر ثم الدينية لاحقا، كانت القيمة المتفردة لهذه الأعمال الأصيلة تجد أساسها في الطقوس المصاحبة لها، غير أنه بدءا من عصر النهضة الأوربية، تعرض الفن لاضمحلال العبق الذي ميز الأعمال الفنية و الجمالية، حتى اندثر

---

[1]- Hegel (G.W.F), **Esthétique**. Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch. Editions Aubier, 1944, p77.

[2] - فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ترجمة سيزا قاسم، مجلة **شهادات و قضايا**،العدد2، السنة 1991، ص 242.

كليا في العصر الحديث، و خاصة مع ظهور وسائل و أدوات الاستنساخ التقني أو الآلي، كالتصوير الفوتوغرافي و السينما.إنّ الاستنساخ التقني قد سمح للعمل الفني من الابتعاد عن الطابع الديني والطقوسي الذي ميزه في الماضي لصالح الوظيفة الاجتماعية و السياسية التي يمكن بل يجب أن يقوم بها في ظل الشروط التاريخية و الاجتماعية التي يعيشها الناس اليوم قصد تجاوز تناقضات المجتمع لأن الفن يكشف –حسب بنيامين- هذه التناقضات لكي يدفع المجتمع إلى تغيير وضعه و تاريخه، و من هنا يصبح للفن مكانة و دور في الواقع، و لا يقتصر دوره في التعبير عن الوضع القائم وتبريره." ففي اللحظة التي يبطل تطبيق معيار"الأصالة" على العمل الفني تنقلب وظيفة الفن رأسا على عقب. فبدلا أن تنطلق هذه الوظيفة من الشعائر فإنها تعتمد على شكل آخر من الممارسات السياسية"[1].

إنّ وسائل الاستنساخ الجديدة التي ظهرت كنتيجة للتطور التقني-كما قلنا سابقا- قد لعبت دورا كبيرا في تغيير وظيفة الفن نفسه، ففي الماضي كانت قيمة الأعمال الفنية تتحدد من خلال "عبقها" أو في مدى تضمنها لهذا العبق وفي "تفردها" أيضا، لذلك كان الفن نخبويا و خاصا بفئة المثقفين، غير أن التطور التقني و تأثيره في الحقل الفني،" قضت قضاء تاما على هذا الشعور شبه المقدس بالفنون، و تركت أعمق الأثر على موقف الفنان من هذا الإنتاج، ذلك لأن استنساخ الأعمال الفنية بأدوات قد صُممت بالفعل لكي تكون قابلة للاستنساخ "[2]، أدى ذلك، في آخر المطاف، إلى انتشار و شيوع الأعمال الفنية في الأوساط الثقافية الجماهيرية، ولم تعد حكرا على نخبة أو صفوة مثقفة و متذوقة لوحدها لهذه الأعمال، فالحفل الموسيقي الذي كان تتمتع به النخبة فقط يمكن أن يسمعه أو يشاهده الملايين من الناس عبر شاشات التلفزيون أو السينما أو باستعمال اسطوانة أو قرص مضغوط.

إنّ السينما –حسب بنيامين-هي النموذج الأكثر دلالة على التحوّل الذي عرفته الأساليب المختلفة للاستنساخ الآلي للعمل الفني الذي ميّز عصرنا هذا، لأنّ

---

[1] -المصدر نفسه، ص 243.

- محمد رمضان بسطاويسي، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت**. ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر و التوزيع، 1998، ص150.[2] و

"الصورة التي تقدمها السينما أكثر دلالة بالنسبة للإنسان المعاصر من تلك التي يقدمها له الرسّام، والسبب في ذلك هو أنّ السينما تستطيع بفعل تشبع الواقع بالآلات الميكانيكية تقديم جانب من الواقع خالٍ من أية آلة. و هو ما يحق للفرد أن يتطلب من العمل الفني"[1]. بهذا المعنى تعتبر السينما الشكل الفني الأكثر تطورا في الحقبة المعاصرة، و الأكثر ارتباطا بالوسائل التقنية، و قد عبّر بنيامين عن ذلك قائلا "لقد كانت مهمة من مهام الفن البعيدة إثارة تطلعات لا يمكن إشباعها إلا في المستقبل. يكشف لنا تاريخ كل شكل من الأشكال الفنية عن لحظات حرجة يتطلع فيها الشكل الفني إلى إبداع مؤثرات جديدة لم يكن من الممكن التوصل إليها إلا بتطوير المستوى التقني، أي شكل فني جديد"[2]. ولا ينبغي أنّ نقلل من أهمية السينما بسبب ارتباطها بهذه الشروط " لأنّ الخصائص المميزة للفيلم في الطريقة التي يظهر بها الإنسان أمام الأجهزة فحسب، و لكنها تكمن أيضا في الطريقة التي يتمثل بها العالم الذي يحيط به. لقد مكنتنا السينما من فهم أفضل للضرورات التي تسود حياتنا من خلال التصوير عن قرب للأشياء التي تحيط بنا، والتركيز على تفاصيل خفية للأشياء المألوفة، و استكشاف أماكن عادية تحت إرشاد الكاميرا العبقري. لأنّ ما يُعرض أمامنا في الفيلم السينمائي هو عالمنا. و جمهور السينما يشاهد الأفلام بدرجة معينة من عدم الانتباه و الاهتمام تجعله يتقبّل الابتكار أو التجديد البصري الثوري. ففي حين كانت ردود أفعال الكثيرين سلبية على اللوحات المجزّأة التي رسمها بيكاسو، فإنّ هؤلاء تقبلوا التشظّي البصري في أفلام شارلي شابلن و اعتبروه تقدميا و مثقّفا. و ما يهم بنيامين هو التغيّر في الموقف السياسي الذي ينبع من هذه التغيّرات المادية/الثقافية. و هو تغيّر قد يتجلى مباشرة على صورة موقف مختلف من قضايا سياسية معينة و قد لا يتجلى، إلا أنّه يمثّل تحولا دقيقا باتجاه رؤية للعالم أكثر ديمقراطية لا رجعة عنها[3]. تكمن أهمية السينما أيضا في قدرته على التأثير في وعي الجماهير أو الشعب، و التحكم في انفعالات و خيال و مشاعر المشاهدين أكثر من أي فن آخر، سواء تصويرا أو رسما أو مسرحا، وهذا التأثير الذي تمارسه السينما يتم من

---

[1]-فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ص251.

[2]-المصدر نفسه، ص 253.

[3]-آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ص120.

خلال تلك الصورة و الضوء والديكور و الموسيقى التي يتم تركيبها قصد تمرير رسائل سياسية قصد تجنيدها و تعبئتها، وهنا تكمن وظيفتها السياسية " إنّ من أصعب المهام التي يقع على عاتق الفن معالجتها هي تعبئة الجماهير، و هو ما يفعله الفن اليوم من خلال السينما"[1]. غير أنّ لأدورنو وجهة نظر بهذا الصدد تختلف جذريا عن موقف بنيامين، خاصة ما يتعلق بالتقنية و طرق إعادة الإنتاج أو الاستنساخ الآلي (التقني)، لذلك وجّه أدورنو انتقادات كثيرة لبنيامين بخصوص هذه المسألة، فحينما ينظر أدورنو إلى التقنية و انتشارها (عن طريق الاستنساخ الآلي) في المجتمع الجماهيري الحديث على أنها تُمثل اتجاها نحو مجتمع إنساني مضاد لهمجية النظام الرأسمالي، و على أنها تحمل طاقات تحررية، و أنها تجعل من الفن الحديث فنا جماهيريا يتناقض مع الامتيازات و التراتبيات القمعية التي يغرسها النظام الرأسمالي و تجعله من ثم فنا سياسيا و ثوريا، فإنّ أدورنو يبدي تشاؤما في مقولة الفن الجماهيري أو ما يسمى" الثقافة الجماهيرية". فبدل أن تحمل التقنية للفن هذه الطاقة التحررية تسلبه منها، و تجعل من الصناعة الثقافية خداعا جماعيا[2]. إنّ ما يميّز الأعمال الفنية في عصر سيطرة التقنية هو الطريقة التي يتم نقلها و نشرها على المستوى الجماهيري، بحيث أصبح الطابع التجاري والربح المادي أمرا أساسيا بل يمثل في كثير من الأحيان كل شيء، فتحولت هذه الأعمال نفسها إلى سلع تباع و تشترى وتفرض محتوياتها على الناس من خلال عمليات الاستهلاك الواسعة، فيتحول هؤلاء الناس إلى متلقين سلبيين للأعمال الفنية، دون أن يكون لهم من الحصافة إلى ما يدفعهم إلى اتخاذ موقف نقدي لما يُقدم لهم أو يُعرض عليهم من أعمال، و خاصة الأعمال السينمائية – كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

[1]- فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ص256.

[2]عبد العالي معزوز، **جماليات الحداثة. أدورنو و مدرسة فرانكفورت**، ص 232.

- **هربرت ماركوز**[*]**:الجمالية كأفق للتحرّر الإنساني:**

لم يكن اهتمام ماركوز بالجمـالية و الفن منفصلا عن فلسفته النقدية، و خاصة بنقده الراديكالي لما يسمى بالعقلانية التكنولوجية أو التقنية التي ارتكزت على آليات جديدة للتحكم الأداتي في الإنسان المعاصر في المجتمعات المتقدمة علميا و تكنولوجيا، و هذا على الرغم أن هذه المجتمعات توجد فيها كل الإمكانيات و الشروط التي تسمح بتحقيق حرية و سعادة الإنسان، لكن المفارقة أنّ ما تعرفه هذه المجتـمعات هو على العكس من ذلك تماما: ازدياد القمع و السيـطرة بأشكال و صور جديدة لم تعرفها الإنسانية من قبل، وما هو جديد في نوع السيطرة التي يعانيها الإنسان اليوم، أنها شاملة و كلية، فهي تمس كل أبعاده النفسية والعقلية و الجسمية والاجتماعية، بحيث أصبح مندمجا و متكيفا مع الوضع القائم و مؤسساته الاقتصادية و السياسية، التي لم تعد تسمح له بأن يحتفظ لنفسه حتى ببعده الداخلي، أي بحياته النفسية و العاطفية و العقلية الخاصة، أو على الأقل بحرية إراداته. لقد " ابتلعت " هذه المؤسسات الإنسان بأكمله. و هذا ما دفع ماركوز- إلى القول بأن البُعد الجمالي "الإستيطيقي" يمثل بُعد تحرّر وانعتاق الإنسان المعاصر، ضمن هذا السياق كانت الجمالية خلاصا من العقـلانية التكنولوجية التي أحكمت قبضتها على الإنسان المعاصر وهيمنت على أبعاده الداخـلية و الخارجية. وفي مواجهة ماركوز النزعة إلى السيطرة التي أصبحت تلازم هذه العقلانية، والتي اتجهت نحو تدمير الوجود الإنساني برمته، أصبحت الجمالية هي "ملاذه الأخير" الذي قد ينقله إلى وضع إنساني متحّرر. انطلاقا من هذا، يمكننا القول إن الفن- في

---

[*] **هربرت ماركوز** فيلسوف ألماني معاصر، وُلد عام 1898 ببرلين، تأثر بهيغل و ماركس و هيدغر و فرويد. انظم عام 1934 إلى معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت إلى جانب ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، فأسهم في تعميق النظرية النقدية من خلال مقالاته و بحوثه، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية و أصبح ممثلا لما يسمى بالتيار الفرويدو- ماركسية، و خاصة بعد صدور كتابه "**إيروس و الحضارة، مساهمة في فرويد**" عام 1955، ثم "**الإنسان ذو البُعد الواحد**" عام 1960. لقد أعطى ماركوز للجمالية كامل الأهمية و يرى فيها أساسيا و مركزيا يستطيع الإنسان المعاصر توظيفها و استعمالها في نقد المجتمع القائم و العلاقات السائدة فيه، و في تجاوز أشكال السيطرة. إن البعد الجمالي –حسب ماركوز- هو سبيل التحرر و الانعتاق. و من أهم مؤلفاته أيضا:" **الرواية عند الفنانين الألمان**"، " **البُعد الجمالي**". و لقد توفي هربرت ماركوز في 1979.

منظور ماركوز-ليس هروبا من الواقع و لا انطواء على ذات يئست من تغيير واقعها و بالتالي من تحرّرها، بل ينطوي الفن على إرادة الإنسان في تغيير واقعه و في تجاوز ما هو قائم، و بذلك نستطيع القول إنّ الجمالية تتضمن بُعدا سياسيا، ما دام أن الفن يمثل قوة احتجاج و نقد لما هو قائم. و لهذا يرى أن الوظيفة الأساسية للجمالية تتمثل في نقد ما هو قائم و سائد في المؤسسات السياسية التي تكرّس السيطرة، قصد خلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم و سعادتهم. و بذلك ستكون الجمالية ثورية، مادام أنها تمارس عملية النقد و الاحتجاج على ما هو قائم، و ترسم صورة للتحرر الإنساني"لأنّ الفن يعارض المؤسسات القمعية بصورة الإنسان من حيث هو ذات حرة، و لكن الفن ينفي ظروف الانسلاب، لا يستطيع أن يقدم صورة الحرية هذه إلا باعتبارها نفيا للانسلاب، فمنذ يقظة الوعي بالحرية ليس من عمل فني حقيقي لم يكشف عن المضمون النموذجي لنفي الانسلاب،و سوف نرى فيما بعد كيف أنّ هذا المحتوى عندما نجح في تأكيد الشكل الجمالي إنما توصل إلى ذلك بإتباعه لمبادئ الجمالية (...) وحتى يتحقق نفي الانسلاب (بواسطة الفن) فإنه ينبغي أن يظهر الانسلاب عبر الفن بمظهر الواقع، باعتباره الواقع الذي تم تجاوزه و التحكم فيه، فمظهر التحكم هذا يُخضِع الواقع بالضرورة إلى معايير جمالية"[1].غير أن هذا لا ينطبق على الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية و نظرية الانعكاس، واعتبرت أن العمل الفني الأصيل هو العمل النابع من وعي طبقة البرولتاريا، و أن من واجب الفنان الملتزم أن يعبّر من خلال عمله الفني عن مصالح هذه الطبقة و حاجاتها و أن يشارك دوما في الصراع الطبقي من خلال إسهامه في تطوير الوعي السياسي و تأييد نضال الطبقة البروليتارية[2]. لكن لا يجب حصر الجمالية- كما يرى ماركوز- في إطار طبقي محدود أو في ما يُسمى بـ"التصوّر البروليتاري للعالم". كما أنّ ما ذهبت إليه الماركسية الأرثوذكسية لم يعد يطابق الوضع الاجتماعي الجديد السائد في المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة

[1] - هربرت ماركوز، **الحب و الحضارة**، ترجمة مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، 2007.

[2]- Andrei Jdanov. **Sur la littérature, la philosophie et la musique**. Paris, les éditions de la nouvelle critique, 1950, p15.

منها، حيث أصبحت الطبقة العاملة مندمجة، وبالتالي فإن الجمالية الماركسية مطالبة بإعادة النظر في موقفها من العمل الفني نفسه.

إنّ الجمالية بما تتضمنه من صور "خيالية " مغايرة نوعيا لمقتضيات و محددات العقلانية التكنولوجية قد بقيت حرة إلى حد كبير تجاه مبدأ الواقع و عقلانيته المسيطرة، و ذلك أن هذه الصور هي في حقيقة الأمر نشاط ذهني خلاّق و مبدع لا يستهدف نقل أو محاكاة ما هو قائم و تمثيله، بل تستهدف بالدرجة الأولى نقصد ما هو قائم و الاحتجاج عليه، وهذا ما سيفتح بعدا جديدا في الواقع القائم الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان حريته و سعادته، و هذا لا يتم بصورة مباشرة، لأن علاقة الفن بتغيير الواقع هي بالضرورة غير مباشرة، إنه يسهم في تغيير هذا الواقع من خلال رسم صورة التحرر الإنساني، و ذلك لأنّ الفن "عبّر بطريقة متعارضة مع ذلك، عن عودة التحرّر المكتوبة. و لهذا فقد كان الفن مقاومة، و في المرحلة الراهنة، في هذه اللحظة من التجنيد الكلي، فإنّ هذه المقاومة ذاتها متعارضة جدا، لا تبدو قابلة للاستمرار، ذلك أنّ الفن لا ينبعث إلا حيث يقوم بالنفي، حيث ينجو بجوهره، و هو ينفي شكله التقليدي، و بذلك ينفي التوافق، و حيث يصبح رمزيا و غير قياسي"[1]

إنّ الجمالية تنتقد و تحتج على الواقع القائم ومؤسساته السياسـية القمعية، و على العكس مما ذهبت إليه الجمـالية الماركسية الأرثوذوكسية، فإن البعد السياسي للجمـالية يكمن في الأساس في العمل الفني نفسه، وتحديدا في تلك الصور و الأشكال المتخيلة التي تحقق استقلالها و تباعدها أو تماسفها عن الواقع القائم، فتعارضه و تنتقده قصد تجاوزه. و هذا بدلا أن يكون العمل الفني مجرد أداة لتكريس الوضع القائم و تثبيت مؤسساته المهيمنة، و عندئذ، لا يكون الالتزام السياسي و الحزبي المباشر للفنان معيارا أساسيا للحكم على العمل الفني، إذ ليست وظيفة الفنان تحويل العمل الفني إلى واقع سياسي مباشر، بل عليه أن يحول الواقع نفسه إلى صورة فنية، وهذا ما يمكن أن يتحقق على المستوى الفني و الجمالي كما يرى ماركوز بواسطة ما يسمى بالشكل الجمالي الذي يظهر فيه "واقع " آخر مغاير تماما للواقع القائم، فمن خلال الشكل الفني يمكن أن يقدم

[1] -هربرت ماركوز، **الحب و الحضارة**،ص163.

الفن صورة أخرى و جديدة التي تجعله يمثّل ذلك البعد الإنساني المتضمن صور الحرية و السعادة و العدالة و لكنها صور خالية من كل قهر. يقول ماركوز ضمن هذا السياق" إنّ صفات الفن الجذرية، أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، ترتكز تحديدا إلى الأبعاد التي بها **يتجاوز** الفن تعيينه الاجتماعي و ينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما، مع صونه في الوقت نفسه الحضور الساحق لهذا العالم. وبذلك يخلق الفن المضمار الذي فيه يغدو ممكنا ذلك الهدم للتجربة الذي هو سمته الأولى، وعندئذ يجري تعرّف العالم الذي يخلقه الفن على أنه عالم مكبوح و مشوه من قبل الواقع المعطى."[1]

إنّ الفنَّ – في منظور ماركوز- لا يستطيع أن يغيّر الواقعَ مباشرة لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع. إنّ الفن يكون ثوريا –كما يقول ماركوز- عندما يحتج على الواقع القائم و يرسم صورة التحرّر الإنساني. و بنقده و ثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيها الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم و مؤسساته القمعية.

[1] -هربرت ماركوز،**البُعد الجمالي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ص19.

من أزمة الحداثة إلى الأفق الجمالي: مقاربة لإستطيقا فلتر بنيامين

ولد فلتر بنيامين (Walter Benjamin) سنة 1892 في عائلة يهودية ثرية كانت تعمل بالتجارة، درس الفلسفة في جامعات فريبورغ و ميونخ و برلين، و تحصل سنة 1919 عل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، و كانت رسالته بعنوان "أصول تراجيديا الباروك الألمانية"، حيث ارتكز اهتمامه في مجال الفن و الأدب، و في الدراما الألمانية في القرن السادس عشر على وجه الخصوص.اهتم بنيامين بالفكر الماركسي و تأثر به إلى حد بعيد، خاصة بعد اطلاعه على كتاب جورج لوكاش "التاريخ و الصراع الطبقي" و تعرفه على المسرحي الكبير برتولت بريخت سنة 1929، الذي ربطته به علاقة صداقة حميمة، و قد مثّل هذا التعرف محطة أساسية في فكر بنيامين و في أعماله الأدبية والفنية، إلى جانب تأثير المخرجة الروسية والمناضلة الماركسية آسيا لاسيس (Asja Lacis) التي ساعدته في تعميق معارفه بالتراث الماركسي.و في 1923 تعرف بنيامين على ثيودور أدورنو و ماكس هوركهايمر أقطاب معهد البحوث الاجتماعية أو ما أصبح يسمى بمدرسة فرانكفورت، و قد كانت له صداقة خاصة مع أدورنو، حيث دعاه هذا الأخير إلى التعاون مع المعهد، فانضم بنيامين كعضو عامل عام 1935[1]. غير أن الوضع السياسي في ألمانيا لم يعد آمنا بالنسبة لبنيامين بعد تسلم هتلر الحكم عام 1933، ففضل الهجرة إلى فرنسا. و توفي عام 1940 عندما اختار أن ينهي حياته بالانتحار بعد فشله في عبور الحدود الاسبانية هربا من البوليس السياسي الألماني (الغيستابو)، للالتحاق بصديقيه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في الولايات المتحدة الأمريكية.

يحتل الفن والأدب والجمال مكانة متميزة في فكر فلتر بنيامين، وقد أفرد العديد من الأعمال التي انصبت في هذا المجال، يمكن أن نذكر" أصول تراجيديا الباروك الألمانية"، "الشعر و الثورة"، "شارل بودلير"، " الطريق ذو الاتجاه الواحد" "محاولات في

[1] -من أهم الدراسات المتخصصة التي تناولت حياة فلتر بنيامين بالتفصيل يمكن أن نذكر:
Jean Michel Palmier, ***Walter Benjamin. Un itinéraire théorique***, Paris, Les Belles Lettres, 2010.-Bernd Witte, ***Walter Benjamin. Une Biographie***. Paris, Cerf, 1988.

الأدب والجمال"، "محاولات حول بريخت". وتعتبر دراسته الموسومة بـ "العمل الفني في عصر الاستنساخ التقني"من أهم الأعمال التي قدمها بنامين في الحقل الفني و الجمالي.

تجدر الإشارة إلى أن النظرية الجمالية البنيامينية تستند إلى مرجعية ماركسية في قراءة وتفسير نوعية العمل الفني و تأويل حقيقته، و خاصة بعد تأثر بنيامين بأعمال بريخت ولوكاش، و تعرفه على آسيا لاسيس–كما أشرنا إلى ذلك سابقا- و هذا بقدر ما تنظر هذه المرجعية إلى العمل الفني في سياق علاقته بالحياة الاجتماعية و وظيفته السياسية. غير أن بنيامين قد رفض ما انتهت إليه الجمالية الماركسية الأرثوذكسية من أن العمل الفني مجرد انعكاس للقاعدة المادية التي هي بمثابة الواقع الحقيقي، وأن هناك رابطة محددة بين هذا العمل والطبقة الاجتماعية و الفعل السياسي الثوري. و يبدو أن بنيامين في تأكيده أهمية هذا البعد السياسي والثوري، يقتفي أثر صديقه برتولد بريخت عندما قال بأن" مهمة الفن ليس أن يعكس واقعا ثابتا، و إنما يُظهر لنا الشخصيات والأحداث باعتبارها نتاج تاريخها، أي أن الفن يعطي لنا نموذجا لعملية الإنتاج، يساعدنا في إعادة خلق العالم على نحو ما يمكننا من تغييره، وبذلك يكون للفن دور في الواقع الاجتماعي، وليس مجرد انعكاس له"[1] غير أنه لا يمكن أن يكون للعمل الفني هذا الدور في الواقع الاجتماعي أو السياسي–حسب بنيامين-إلا بقدر ما يلتزم بالمعايير الفنية أو الأدبية، ويترتب على هذا الطرح أن العمل الفني لا يكون ثوريا لأنه تمثيل سليم على المستوى السياسي أو الايدولوجي ولا بتعبيره المباشر للواقع، وإنما لأنه سليم بموجب المعايير الفنية. إن اتجاه العمل الفني أو الأدبي– فيما يرى بنيامين"لا يمكن أن يكون سليما من وجهة النظر السياسية إلا إذا كان سليما أيضا بموجب المعايير الفنية أو الأدبية"[2].

و على هذا يتميز العمل الفني عنده في كونه يعبّر عن حقيقة ما هي "حقيقة الفن" نفسه، وهذا يعني أيضا أن الفن حامل للحقيقة. و هنا يقترب تصور بنيامين من تصور

[1] -برتولد بريخت، **نظرية المسرح الملحمي**، ترجمة جميل نصيف، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1973، ص 123.

[2]- Benjamin (Walter), « L'auteur comme producteur » in ***Essais sur Bertolt Brecht***, *trad. P.* ***Laveau***, *ed. Maspero, 1969, p 117*

رواد الفكر الرومانسي الألماني[1]، وينطلق بالتحديد من مفهوم هيغل للفن بأنه يشارك في إظهار الحقيقة و مرحلة أساسية لتمثيل الفكرة، و ذلك لأن الفكرة تفصح عن نفسها وفق هذا المنظور بوصفها تجليا حسيا جماليا، و بالتالي فالفن يشارك في إجلاء الحقيقة[2] بصورة حسية، لذلك كان للفن مكانة أساسية لأنه مجال لانكشاف الحقيقة و ليس تشويها لها – كما اعتقد أفلاطون– الذي دعا إلى مراقبة الفن و تقييد الفنانين و الشعراء بل و إخضاعهم إلى نوع من الرقابة السياسية و الفكرية. من الواضح أنّ بنيامين استفاد من هيغل فيما يخص العلاقة القائمة بين الفن والحقيقة، و كلاهما رغم اختلاف نظرة كل منهما للعمل الفني، يؤكد هذه العلاقة، ولكن بنيامين يؤكد أن الحقيقة لا تنفصل عن الوضع التاريخي الذي يعيشه الإنسان، لذلك كان من اللازم أن يتوجه الفن إلى تغيير هذا الوضع، في ظل وقع التغييرات التي تعتري المجتمعات الإنسانية في ظل تحكم و توجيه المنظومة الاقتصادية الرأسمالية التي استقوت بالوسائل التقنية الجديدة و التي أثرت بدون شك أيضا في طبيعة العمل الفني نفسه عن طريق هذه الوسائل. إن الأساليب و الطرق التكنولوجية الحديثة في الإنتاج الفني قد أثرت لا محالة في الحقل الفني والجمالي بأسره إلى الدرجة التي تجعله يقطع الصلة بما كان سائدا في الماضي وبالتقاليد التي كان يخضع لها الفن في المراحل التاريخية السابقة.

لقد أكد بنيامين هذا المعنى من خلال مقاله بعنوان" **العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي** "[3] *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* الذي درس فيه العمل الفني في الفترة الحديثة بعد انتشار الوسائل الجديدة للنشر

---

[1]- لقد نشر فلتر بنيامين رسالته في الدكتوراه عام 1920 بعنوان: « Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik » " **مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية الألمانية**.

[2]- Walter Benjamin, « **les affinités électives** » de Goethe, trad..M. de Gandillac et R. Rochlitz , in W. Benjamin, Œuvres I, éd. Gallimard, 2000, pp.274.

[3]- تجدر الإشارة إلى أنّ لهذا المقال عدة صياغات (Versions)، و هذا بعد أن أعاد بنيامين نفسه مراجعاتها بتوجيه و تأثير زملائه في معهد الدراسات الاجتماعية، و خاصة أدورنو، الذي نصحه بضرورة إجراء تعديلات لبعض الفقرات التي تضمنت على وجه الخصوص "توجها بريختيا" لا يتماشى مع الخط الفكري و الفلسفي العام لمدرسة فرانكفورت، و هو توجه لم يُتقبل قبولا حسنا لدى مفكري المدرسة، و على رأسهم هوركهايمر و أدورنو. الصياغة الأولى للمقال ظهرت في خريف 1935، ثم أعاد بنيامين صياغتها من جديد (تأخير و تقديم بعض العبارات، إضافة و حذف بعض العبارات،الخ) شهر جانفي 1936. أما الصياغة الثالثة فقد تمت في فبراير 1936 بالتعاون مع كلوسوفسكي Klossowski مترجم المقال إلى اللغة الفرنسية. و الصياغة الرابعة فقد نُشرت من طرف زميله ثيودور أدورنو عام 1955، بعد تصحيحات و تعديلات قام بها بنيامين بين 1936 و 1940، قبل انتحاره بأيام معدودات فقط.

و التوزيع، كالتصوير الفوتوغرافي و السينما التي أدى اختراعها إلى قلب الصفة الأساسية للفن رأسا على عقب. هذا، و إنّ ما يميز الأعمال الفنية -حسب بنيامين- هو ما يسمى بالعبق **Aura**.

لكن ما العبق؟ يقول بنيامين مبينا معناه:" إنه الظاهرة المتفردة بقيام مسافة تفصل بيننا و بين الشيء، مهما قصرت"[1]. إنّ العبق هو أيضا ما يميز العمل الفني الذي يغلفه نوع من القداسة و الهيبة أو الهالة و الطقوس الدينية و السحرية المرتبطة به بفعل تفرده، و خاصة عندما كان العمل الفني في خدمة التقاليد و الطقوس الدينية في العصور القديمة و الوسيطة. هذا، و نحن نعلم بأن الأعمال الفنية و الجمالية الأكثر قدما قد تبلورت خدمة للأغراض السحرية في بداية الأمر ثم الدينية لاحقا، كانت القيمة المتفردة لهذه الأعمال الأصيلة تجد أساسها في الطقوس المصاحبة لها، غير أنه بدءا من عصر النهضة الأوربية، تعرض الفن لاضمحلال العبق الذي ميز الأعمال الفنية و الجمالية، حتى اندثر كليا في العصر الحديث، و خاصة مع ظهور وسائل و أدوات الاستنساخ التقني أو الآلي، كالتصوير الفوتوغرافي والسينما. إنّ الاستنساخ التقني قد سمح للعمل الفني من الابتعاد عن الطابع الديني والطقوسي الذي ميزه في الماضي لصالح الوظيفة الاجتماعية و السياسية التي يمكن بل يجب أن يقوم بها في ظل الشروط التاريخية و الاجتماعية التي يعيشها الناس اليوم قصد تجاوز تناقضات المجتمع لأن الفن يكشف -حسب بنيامين- هذه التناقضات لكي يدفع المجتمع إلى تغيير وضعه و تاريخه، و من هنا يصبح للفن مكانة و دور في الواقع، و لا يقتصر دوره في التعبير عن الوضع القائم و تبريره." ففي اللحظة التي يبطل تطبيق معيار "الأصالة" على العمل الفني تنقلب وظيفة الفن رأسا على عقب. فبدلا أن تنطلق هذه الوظيفة من الشعائر فإنها تعتمد على شكل آخر من الممارسات السياسية"[2].

إنّ وسائل الاستنساخ الجديدة التي ظهرت كنتيجة للتطور التقني-كما قلنا سابقا – قد لعبت دورا كبيرا في تغيير مكانة و قيمة الفن نفسه، ففي الماضي كانت قيمة الأعمال

---

[1]- فلتر بنيامين" العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني " ترجمة سيزا قاسم، مجلة **شهادات و قضايا**، العدد 2، السنة 1991، ص 242.

[2]- المصدر نفسه، ص 243.

الفنية تتحدد من خلال"عبقها" أو في مدى تضمنها لهذا العبق و في "تفردها" أيضا، لذلك كانت هذه الأعمال وقفا على الصفوة أو النخبة المتميزة، غير أن التطور التقني و تأثيره في الحقل الفني، و خاصة بعد ظهور التصوير الفوتوغرافي و السينما – كما أشرنا إلى ذلك من قبل-" قضت قضاء تاما على هذا الشعور شبه المقدس بالفنون، و تركت أعمق الأثر على موقف الفنان من هذا الإنتاج، ذلك لأن استنساخ الأعمال الفنية بأدوات قد صُممت بالفعل لكي تكون قابلة للاستنساخ "[1]، و لعل ذلك يمثل دمقرطة فعلية للفنون و الثقافة، و ليس اقتصارها على نخبة أو صفوة مثقفة و متذوقة لوحدها للأعمال الفنية، إذ أن الجماهير بدورها يصبح بإمكانها تذوق لهذه الأعمال عندما تصبح متاحة لكل الناس؛ فالحفل الموسيقي الذي كان يتمتع به الصفوة فقط يمكن أن يسمعه أو يشاهده الملايين من الناس عبر شاشات التلفزيون أو السينما. لقد كان انتشار الأعمال الفنية في زمننا هذا واسعا على المستوى الجماهيري، وهذا الانتشار قد أتاحه –كما قلنا سابقا- التقدم التقني، و خاصة الكلاسيكية منها، كموسيقى بتهوفن و موزارت و باخ، المعروفة و المنتشرة عالميا، بحيث أصبحت تباع في المحلات التجارية و الأسواق، و أصبح اقتناؤها أمرا ميسرا لدى الجمهور، فالتقنية تستطيع أن تنقل المستنسخ إلى مواقع لا يمكن أن يوجد فيها الأصل. فعلى شكل اسطوانة أو قرص مضغوط بأن يقترب من هذا العمل الفني من المتلقي، بحيث يستطيع هاوي الموسيقى أن يستمع في منزله أو سيارته إلى الألحان التي عزفت في أستوديو التسجيل أو حفل موسيقي،علما أن هذا الانتشار لم يكن متيسرا في الماضي لجميع الطبقات الاجتماعية و لجميع الناس بل كانت وقفا على الطبقة البرجوازية أو النخبة المتميزة فقط. هذا، و يرى بنيامين أنّها تيسير لعملية دمقرطة الفن و الثقافة التي بدأت تعم الفضاءات الاجتماعية في القرن العشرين. غير أنّ الانهيار التدريجي للعبق - في رأي بنيامين- يؤدي في الوقت نفسه إلى إفقار التجارب الجمالية التي قامت على أساس التقاليد، و بحكم الأصول التاريخية للأعمال الفنية و الجمالية، عندما كانت مرتبطة بممارسات دينية و سحرية و طقوسية –كما قلنا سابقا- و التي تنشأ

[1] -محمد رمضان بسطاويسي. **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت**. ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1998، ص 150.

على أنها قابلة لنقل للعبق الذي ميّز هذه الأعمال. لفقدان العبق إذًا نتيجتان متناقضتان على ما يظهر: " الأولى سلبية، لأنها تحدث إفقارًا للتجربة المبنية وفق التقاليد، و الثانية إيجابية، لأنها تيسّر دمقرطة – و تسييس- الثقافة. غير أنّ العصر، ملتهم الآمال الكبير، لا يدفع أبدًا صوب الحماسة. و تفاؤل الخشية وحدها من مستقبل الفن، و من المصير المحفوظ للثقافة "[1].

و هكذا، فإنّ فقدان العبق يعتبر– في نظر بنيامين- تقهقرا وأفولا من الناحية الفنيّة، ففي اللحظة التي يتم فيها إفراغ العمل الفني من عبقه –لأسباب أو عوامل تقنية محضة- يضيع هذا العمل و يتلاشى، لأنّ العبق يمثل تلك الأصالة التي كان يجب الاحتفاظ بها و تبليغها أو نقلها حتى يضمن العمل الفني الأصيل بقاءه و استمراريته، و هذا ما دفع بنيامين إلى القول بأن العمل الفني الفاقد للعبق لم يعد عملا فنيا حقيقيا[2]. و هذا ما أكده بنيامين بقوله: " و الظروف التي يمكن استحضار النسخة الآلية من العمل الفني فيها قد لا تمسّ كيانه إطلاقا، و لكنها بدون شك تحط من نوعية حضوره دائماً. و هذا لا ينطبق على العمل الفني وحده، و لكنه ينطبق مثلاً على المنظر الطبيعي الذي يمر أمام المشاهدين في فيلم سينمائي أيضا.غير أنّ هذا الانتقاص من القيمة يمس حساسة في العمل الفني: أصالته، بينما لا تتعرض الأشياء الطبيعية لمثل هذا الانتقاص. و أصالة الشيء هي خلاصة كل ما هو قابل للنقل إليه منذ منشئه، بدءاً من مدى قدمه إلى ظواهر التعرية التي تشهد على تاريخه. و بما أنّ هذه الشهادة عمادها أصالة العمل الفني فإنها تتلاشى بالاستنساخ عندما ينعدم هذا التقادم. و ما يتهاوى عندما تنتفي الشهادة التاريخية هو هيبة الشيء. و قد نعبّر عن هذا العنصر المفقود بكلمة "العبق"[3]. بهذا المعنى، فإنّ فقدان أو زوال العبق يعتبر علامة على حدوث تقهقر تاريخي مكشوف،إذ في اللحظة التي يفقد فيه العمل الفني هذا العبق يتقهقر هذا الأخير

---

[1]-مارك جيمنيز،**ما الجمالية ؟**. ترجمة شريل داغر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص368.

[2] - Bruno Tachels, **L'œuvre d'art à l'époque de Walter Benjamin. Histoire d'aura**. Paris, éditions L'Harmattan, p 40.

[3]- فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ص 240.

و تضيع حقيقته، مما يؤدي إلى إفقار التجارب الفنية و الجمالية. إنّ هذا الموقف يعكس إلى حدّ بعيد حنين بنيامين للماضي و للموروث الفني و الجمالي الذي جرى إبداعه في زمان ومكان محددين عبر التاريخ. ضمن هذا السياق يرى ثيودور أدورنو: " أنّ بنيامين وصف ظاهرة العبق بصورة حنينية (نوستالجية) "[1].

غير أنه و في الوقت نفسه، يمكن اعتبار فقدان أو أفول العبق الذي ميّز الحداثة الفنيّة – حسب بنيامين- كخضوع لعالم متشيئ فقَد طابعه الفني و الجمالي الأصيل، و أضاع حقيقته لحساب القيم التجارية والتبادلية الخاضعة للمنطق النفعي و الحسابي، و التي تحدث – كما قلنا سبقا- إفقارا للتجارب الفنية و الجمالية التي تم إبداعها تاريخيا وفق معايير و تقاليد بطريقة فريدة. لذلك، كان من اللازم إعادة الاعتبار للفن و تجديده بل و إنتاج أعمال فنية قادرة على المحافظة على عبقها قصد مقاومة العقلنة الصناعية[2].

لكن و مع ذلك، نجد بنيامين– كما يقول مارك جمينيز-" لا يكتفي بالحديث عن هذا الطابع التشاؤمي، ألا يكون لفقدان الهالة (العبق) جانبه الايجابي؟ ألن يكون في مقدور تقنيات إعادة الإنتاج، مثل التصوير الفوتوغرافي و السينما اللذين يسعيان لأن يكونا فنيين قائمين بنفسيهما، و اللذين يجذبان جمهوراً متزايداً أكثر فأكثر –خدمة غايات ثقافية و سياسية: تسلية الجمهور و تحذيره، في الوقت عينه، من مخاطر صعود قوى جهنمية؟"[3]. إنّ تقنيات إعادة الإنتاج –حسب بنيامين- أدت اختراع أشكال فنية جديدة و خاصة السينما، يمكن أن تسهم في إضفاء الطابع السياسي و من ثمة تحقيق التحرّر الإنساني و الانعتاق من مختلف أشكال القهر و السيطرة التي تعرفها الجماهير في المجتمعات المعاصرة في ظل النظم الشمولية و الفاشية و النازية. لذلك، وعلى الرغم أنّ بنيامين لم يفصل الطابع التجاري و النفعي من السينما من حيث هي صناعة ثقافية تخضع لمنطق السوق و الربح و التبادل، فإنه كان مقتنعا بأنّها تستطيع، بفضل ما

---

[1]- Theodor Adorno, **Théorie esthétique**, Traduit de l’allemand par Marc Jiménez, éditions Klincksiek, 1989, p 68.

[2]- Bruno Tachels**, L’œuvre d’art à l’époque de Walter Benjamin. Histoire d’aura**, p 43.

[3] -مارك جيمنيز، **ما الجمالية** ؟، ص367.

تنطوي عليه من قدرة نقدية و ثورية، من الإسهام في تغيير الواقع القائم. لذلك فإنّ الصور المعروضة سينمائيا ليست بالضرورة رجعية بحجة أنّ السينما تحت قبضة التوجيه التجاري الرأسمالي، إذ يجب النظر إلى السينما وفق منظور أشمل و أعمق[1].

إنّ الفيلم السينمائي –حسب بنيامين- هو النموذج الأكثر دلالة على التحوّل الذي عرفته الأساليب المختلفة للاستنساخ الآلي للعمل الفني الذي ميّز عصرنا هذا، لأنّ " الصورة التي تقدمها السينما أكثر دلالة بالنسبة للإنسان المعاصر من تلك التي يقدمها له الرسّام، والسبب في ذلك هو أنّ السينما تستطيع بفعل تشبع الواقع بالآلات الميكانيكية تقديم جانب من الواقع خالٍ من أية آلة. و هو ما يحق للفرد أن يتطلب من العمل الفني"[2]. بهذا المعنى تعتبر السينما الشكل الفني الأكثر تطورا في الحقبة المعاصرة، و الأكثر ارتباطا بالوسائل التقنية، وخاصة في الفترة التي كتب فيها بنيامين مقاله **العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي** أي سنة 1935. ففي الصفحات الأولى من المقال بيّن كيف تطورت التقنية خلال الحقب التاريخية بفعل قفزات متعاقبة، و أثر هذا التطور على الأعمال الفنية، و خاصة الأعمال السينمائية التي ارتبطت بشروط إنتاجها الآلية و التقنية.و قد عبّر بنيامين عن ذلك قائلا "لقد كانت مهمة من مهام الفن البعيدة إثارة تطلعات لا يمكن إشباعها إلا في المستقبل. يكشف لنا تاريخ كل شكل من الأشكال الفنية عن لحظات حرجة يتطلع فيها الشكل الفني إلى إبداع مؤثرات جديدة لم يكن من الممكن التوصل إليها إلا بتطوير المستوى التقني، أي شكل فني جديد"[3].و لا ينبغي أنّ نقلل من أهمية السينما بسبب ارتباطها بهذه الشروط " لأنّ الخصائص المميزة للفيلم في الطريقة التي يظهر بها الإنسان أمام الأجهزة فحسب، و لكنها تكمن أيضا في الطريقة التي يتمثل بها العالم الذي يحيط به. لقد مكنتنا السينما من فهم أفضل للضرورات التي تسود حياتنا من خلال التصوير عن قرب للأشياء التي تحيط بنا، و التركيز على تفاصيل خفية للأشياء المألوفة، و استكشاف أماكن عادية تحت إرشاد الكاميرا العبقري"[4]. لأنّ ما

---

[1]- Bruno Tachels**, L’œuvre d’art à l’époque de Walter Benjamin. Histoire d’aura**, p 45.

[2]-فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ص251.

[3]-المصدر نفسه، ص 253.

[4]-المصدر نفسه، ص252.

يُعرض أمامنا في الفيلم السينمائي هو عالمنا. و جمهور السينما يشاهد الأفلام بدرجة معينة من عدم الانتباه و الاهتمام تجعله يتقبّل الابتكار أو التجديد البصري الثوري. ففي حين كانت ردود أفعال الكثيرين سلبية على اللوحات المجزّأة التي رسمها بيكاسو، فإنّ هؤلاء تقبلوا التشظّي البصري في أفلام شارلي شابلن و اعتبروه تقدميا و مثقّفا. و ما يهم بنيامين هو التغيّر في الموقف السياسي الذي ينبع من هذه التغيّرات المادية/الثقافية. و هو تغيّر قد يتجلى مباشرة على صورة موقف مختلف من قضايا سياسية معينة و قد لا يتجلى، إلا أنّه يمثّل تحولا دقيقا باتجاه رؤية للعالم أكثر ديمقراطية لا رجعة عنها[1].تكمن أهمية السينما أيضا في قدرتها على التأثير في وعي الجماهير أو الشعب، والتحكم في انفعالات وخيال و مشاعر المشاهدين أكثر من أي فن آخر، سواء تصويرا أو رسما أو مسرحا، و هذا التأثير الذي تمارسه السينما يتم من خلال تلك الصورة و الضوء و الديكور و الموسيقى التي يتم تركيبها قصد تمرير رسائل سياسية قصد تجنيدها و تعبئتها، و هنا تكمن وظيفتها السياسية "إنّ من أصعب المهام التي يقع على عاتق الفن معالجتها هي تعبئة الجماهير، و هو ما يفعله الفن اليوم من خلال السينما"[2]. غير أنّ لأدورنو وجهة نظر بهذا الصدد تختلف جذريا عن موقف بنيامين، خاصة ما يتعلق بالتقنية و طرق إعادة الإنتاج أو الاستنساخ الآلي (التقني)، لذلك وجّه أدورنو انتقادات كثيرة لبنيامين بخصوص هذه المسألة، فحينما ينظر أدورنو إلى التقنية و انتشارها (عن طريق الاستنساخ الآلي) في المجتمع الجماهيري الحديث على أنها تُمثل اتجاها نحو مجتمع إنساني مضاد لهمجية النظام الرأسمالي، و على أنها تحمل طاقات تحررية، و أنها تجعل من الفن الحديث فنا جماهيريا يتناقض مع الامتيازات والتراتبيات القمعية التي يغرسها النظام الرأسمالي وتجعله من ثم فنا سياسيا و ثوريا، فإنّ أدورنو يبدي تشاؤما في مقولة الفن الجماهيري أو ما يسمى" الثقافة الجماهيرية". فبدل أن تحمل التقنية للفن هذه الطاقة التحررية تسلبه منها، و تجعل من الصناعة الثقافية خداعا جماعيا[3]. إنّ ما

---

[1] -آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ترجمة، ثائر ديب، بيروت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص120.

[2] - فلتر بنيامين " **العمل الفني في عصر الاستنساخ الفني** " ص256.

[3] -عبد العالي معزوز، **جماليات الحداثة. أدورنو و مدرسة فرانكفورت**، بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص232.

يميّز الأعمال الفنية في عصر سيطرة التقنية هو الطريقة التي يتم نقلها و نشرها على المستوى الجماهيري، بحيث أصبح الطابع التجاري و الربح المادي كل شيء، فتحولت إلى سلع تباع و تشترى تفرض محتوياتها على الناس من خلال عمليات الاستهلاك الواسعة، فيتحول هؤلاء الناس إلى متلقين سلبيين للأعمال الفنية، دون أن يكون لهم من الحصافة إلى ما يدفعهم إلى اتخاذ موقف نقدي لما يُقدم لهم أو يُعرض عليهم من أعمال، و خاصة الأعمال السينمائية – كما أشرنا إلى ذلك من قبل- ضمن هذا السياق يقول أدورنو:" إنّ تجربة مشاهد السينما الذي يرى الشارع امتدادا للمشهد الذي يتركه للتو، لأنّه يهدف لإعادة إنتاج عالم الإدراكات اليومية، صار معلما من معالم الإنتاج، و بقدر ما ينجح الإنتاج بواسطة تقنياته من إعادة إنتاج تشابه بين موضوعات الواقع، بقدر ما يخلق الانطباع بأنّ العالم الخارجي ليس إلا امتدادا لما يُصار إلى اكتشافه في الأفلام. فالفيلم بمؤثراته الصوتية لا يترك مجالا للمخيلة و لا لتفكير المُشاهد الذي يمكن أن يتحرك فيه. فالفيلم يساعد المُشاهد الضحية على التماهي مباشرة مع الواقع، و يمنعه عن كل نشاط عقلي"[1]

هذه باختصار الصورة التي قدمها لنا بنيامين للفن ووظيفته الثورية في المجتمعات المعاصرة. و على الرغم من أعمال بنيامين الفلسفية والفنية لم تلق في عالمنا العربي إلى حد اليوم ذلك الاهتمام المتزايد في الغرب، فإنّ ذلك لا ينبغي أن يدفعنا لأن نغفل الأهمية الكبيرة التي تنطوي عليها أعمال هذا الفيلسوف و المفكر العبقري.

[1]-ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، **جدل التنوير**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006 ص 148.

الغرضُ من هذه الدراسة يتمثل في إبراز مكانة البُعد الثوري والتحرّري عند هربرت ماركوز، من خلال الحقبة الأخيرة من تطوره الفكري، والمتمحورة حول كتابه **البُعد الجمالي. نحو نقد الجمالية الماركسية**. وكان آخر ما كتب ماركوز (عام 1977). لقد ظهر **البُعد الجمالي** بعد خيبة أمل عميقة في إمكان الثورة التي كان من المفروض أن تقوم بها القوى الجديدة التي عوّل عليها ماركوز في الستينيات من القرن العشرين، كالمنبوذين والمضطهدين و الطلبة من الأجناس و الألوان الأخرى، الخ. لذلك يأخذ الفن والجمال– في رأي ماركوز-على عاتقه الدور الثوري باعتباره البُعد الوحيد القادر على فضح الجوانب السلبية و اللاإنسانية للعقلانية الأداتية التي ارتبطت بمنطق السيطرة وأحكمت قبضتها على الإنسان و هيمنت على أبعاد وجوده. وهو يقوم بهذا الدور لأنّ الفن نفسه يمكن أن يتجاوز الواقع القائم و ينقل الإنسانَ إلى واقع آخر مغاير تماما لما هو سائد.إنّ الفن من حيث هو فن يعبّرعن حقيقة وعن تجربة و عن حاجة آسرة، و كلها عوامل أساسية في الثورة، و إن لم يكن مضمارها مضمار الممارسة الجذرية، و هذا يعني أن الفنَّ لا يستطيع أن يغيّر الواقعَ مباشرة لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع. إنّ الفن يكون ثوريا –كما يقول ماركوز- عندما يحتج على الواقع القائم و يرسم صورة التحرّر الإنساني. وبنقده و ثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيها الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم و مؤسساته القمعية.

لكن كيف يمكن للبُعد الجمالي أو الفني أن يستحضرَ صورَ تحرّر و حاجات تحرّر تمتد إلى أبعاد التجربة الإنسانية. كيف يمكن أن يسهم في الثورة و في التغيير؟ تلك هي الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذه المداخلة.

إنّ اهتمام ماركوز بالجمالية، باعتبارها أفقاً جديدا لتجاوز أزمة العقلانية الأداتية، كان بغرض الكشف عن زيف الاعتقاد بهذه العقلانية التي أصيبت- في رأيه- بالضلال وانحرفت عن مسارها حينما اتخذت طابعا تكنولوجيا –أداتيا و سقطت في نهاية المطاف

في أتون الشمولية والنزعة البربرية، وارتبطت بمشروع الهيمنة ليس على الطبيعة فقط بل وعلى الإنسان أيضا، والتي لم يعد يستطيع الإنسانُ منها فكاكا، وكأنها هي قدرهُ المحتوم الذي ينبغي أن يستسلمَ ويخضع له، ولهذا لم يقف ماركوز عند حدود هذه العقلانية التي ارتبطت بجملة الشروط التاريخية والسياسية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة، وإنما يذهب إلى تأكيـد ضرورة فصل هذه العقلانيـة عن السيطرة، وهـذا يقتضي إعادة "توجيههـا "من جديد وفق معايير وغايات فنيّة و جماليـة. يقول ماركوز في كتابه الهام **الإنسان ذو البُعد الواحد**:

> إن الفن شأنه شأن التقنيـة، يخلـق عالمًا جديدًا من الفكـر والممارسة داخل العالم القائـم بالـذات. ويضع هـذا الأخير موضع اتهام ولكن العالم الفني بعكس العالم التقني، هو عالم من الوهم والترائي. ولكن هذا الوهم أو الترائي مُشاكل للواقع الموجود، وتهديد الواقـع القائم و وعده في آن واحد. وإذا كانت حقيقة الفن ضعيفة، واهنـة، ووهمية (وهي اليوم كذلك أكثر منها في أي وقت مضى) فإنها تشهد مع ذلك على صحة صور الفن و قيمتهـا باعتبار أن هذه الصور هي صور لحياة لا قلق فيها. والحق أنه كلما كان المجتمع القائم لا عقلانيـا، كانت **عقلانية الفن** أكبر[1]

إنّه من اللافت للنظر أنّ مصطلح" عقلانية الفن" يتضمن–على حسب ما يبدو– نوعًا من المفارقة لأنها تجمع بين مفهوميْن اعتبرا دومًا متعارضين، إذ لدينا من جهة مفهوم العقلانية القائمة على الانسجام المنطقي والصرامـة في الاستدلال...الخ. ومن جهة أخرى لدينا الجمالية بوصفها نشاطـا فنيا يستند إلى قوى هي في جوهرها لاعقلانية، كالخيال والحساسيـة والانفعال...الخ. غير أنه إذا عدنا إلى تحليله لهذه المسألة، وخاصة في كتابه **البُعد الجمالي** فسنجد أن معنى ذلك أن للعمل الفني منطقه الداخلي، ومن خلال هذا المنطق يبدو لنا الفن مختلفـا عن العقلانيـة السائدة ومغايرا لطابعهـا الأداتي. و في هذا الإطار تحديدًا يمكن القول بأنّ العقلانية الجماليـة تسعى للوصول إلى صورة

[1] -هربرت ماركوز،**الإنسان ذو البُعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي،دارا لآداب، بيروت، 1988،ص249.

جديدة للواقـع الإنساني، خـارج السيطرة، ولا يمكن أن تصل إلى ذلك إلا عن طريق نقدها لمنطق السيطرة الذي ارتبط كما قلنا،بالعقلانية التكنولوجية، وبهذا المعنى، فإنه بإمكانها –حسب ماركوز- أن تساعد الإنسان على تجاوز الوضع القائم والانتقال إلى واقع جديد لا يكون فيه خاضعًا لهذه العقلانية. يفضي المنطق الداخلي للعمل الفني، إلى ظهور عقـلانية مغايرة، وحساسية مغايرة، تتحديان العقلانية و الحساسية المندمجتين بالمؤسسات الاجتماعية السائدة [1].يعتقدُ ماركوز- انطلاقاً من منظوره النقدي-أن العقلانية الجديدة التي يمكن أن تظهر على المستوى الفني والجمالي، أو ما يسمى بالعقلانية الجمالية، لا ترفض المنجزات والمكتسبات العلمية والتكنولوجيـة التي حققتها المجتمعات المتقدمـة تكنولوجيا، ذلك أن ما حققته هذه المجتمعات هو شرط إشباع حاجـات الإنسـان، وفي تقليص وقت العمل، والقضاء على العمل المغترب، ولكن، وحتى يتحقق هذا التحرر المنشود، وتحقق المجتمعات ما يسميه ماركـوز "التغير النوعي"، لتنتقل من السيطرة إلى التحرر، فإنه من الضروري توجيه المنجزات العلمية والتكنولوجيـة وفق غايات جديدة، إلى ما يمكن أن يحرّر الإنسـان وينقذه من مخالب العقلانية الأداتية.

لا مراء في أن للعمل الفني والجمالي دور في تحقيق هذه الغايات والأبعاد الجديدة للحياة الإنسانية، يكون فيها الإنسان حرًّا وسعيـدًا، ولهذا تفطن إلى أهميـة توظيف البعد الفني والجمالي في المجتمعـات المتقدمـة، وهذا ما جعله يؤكـد على الدور النقـدي والاحتجاجي للفن بل إن الرفض يكمن في طبيعة الفن نفسه، وفي قدرته على وضع القائم موضع اتهام، وعلى رسم صور جديدة للواقع يكون الإنسان فيها متحررا. إنّ الفن يمنح بديلا أساسيا للعقلانية الأداتية و في إزاحة أوهامها بل و إنقاذا للإنسانية السائرة بخطى حثيثة نحو الكارثة التي تهددها باستمرار، ويضرب مثالاً عن الفن الاجتماعي والرافض لما هو قائم بالموسيقى عند السود في أمريكا، وهي موسيقى نشأت في ظل ظروف كانت تتميز بالاستعباد والقهر والقمع، حيث كان الجاز (Le jazz) عند هؤلاء السود تمردا فنيا ولغويا منظما، كان يسعى إلى هدم السيـاق الإيديولوجي القائـم[2]. غير

---

[1] -هربرت ماركوز،**البُعد الجمالي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب،بيروت ص18.

[2] -هربـرت ماركـوز، **نحـو التحـرر.في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب،بيروت ص 46

أنه، ولكي يحقق الفن وظيفته النقدية والتحررية، ينبغي أن تكون جذور الحاجة إلى التحرر وتغيير ما هو قائم كامنة في ذاتية الأفراد، أفي دوافعهم الغريزية وانفعالاتهم وأحاسيسهم و خيالهم –المقموعة من طرف العقل-التي ستمكن الأفراد من الانسحاب من شبكة العلاقات القائمة على السيطرة في الواقع القائم، بحيث يمكنهم من الانتقال إلى بعد آخر، ومجال أرحب لا يتقيد فيه فيما هو موجود، بل يتجاوزه. لقد قدّم فرويد (Freud) تحليلا هاما فيما يتعلق بالقمع الحتمي لرغبات و أحاسيس والصور الخيالية و غرائز الإنسان الطبيعية التي تتبدى عنده على مستوى تطورالفرد بدءاً من طفولته حتى مرحلة وجوده الاجتماعي، كما على مستوى تطور الحضارة القمعية التي أخذت شكل المؤسسات الاجتماعية و السياسية. و هذا يقودنا إلى الحديث عن الخيال بوصفه قوة ذهنية تلعب دورا هاما إلى أقصى حد في البنية الذهنية –حسب ماركوز-لأن لها قوانينها الخاصة و قيمها الخاصة و تحتفظ بصور الحرية و السعادة التي تم قمعها عبر سيرورة الحضارة. الخيال هو القوة الذهنية الوحيدة التي بقيت محتفظة بصور و تطلعات الإنسان نحو واقع مغاير للواقع القائم يكون فيه حرًّا، غير أن هذه الصور والتطلعات لا يمكنها أن تتحقق إلا بتوظيف العمل الفني والجمالي الذي يعتبر في رأي ماركوز البديل"الخيالي" للواقع القائم. انطلاقا من هذا يرتبط التحرر الإنساني عنده بالبُعد الجمالي، وهو يمثل لدى الإنسان المعاصر ملاذًا يمكن أن يسعفه على التحرر من سيطرة العقلانية، وعلى رفض القمع الذي يعاني منه الإنسان داخل المؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة. ولهذا يبقى التخيل قوة ذهنية تهدد دومًا ما هو قائم، وفي هذا السياق يشير إرنست فيشر(Ernest Fischer) إلى أن الخيال بوصفه عملية ذهنية تتضمن تلك الصور التي تذكر الإنسان بحريته وسعادته، كان يوضع دومًا " تحت الرقابة " من قبل المجتمع القائم ومؤسساته القمعية. يقول فيشر: لوتُرك الخيال" دون رقابة " فإنه سينتج صورًا ستذكرنا كثيرًا بالحرية، وانتعاش حياة الإنسان، في حين أن الوظيفة التي ينبغي أن تكون للخيال، حسب المجتمعات القائمة، هي أن ينتج "الأحلام"التي تخدم مصالح القوى الاجتماعية

والسياسية القائمة. لكن الخيال لا يصرح بما هو موجود وقائم. بل ما يمكن أن يكون، وما يمكن أن يقع في المستقبل إنه يصور ما لم يتحقق بعد، وما لم يتم إشباعه[1].

"إنّ عالم العمل الفني"لاواقعي" بالمعنى العادي للكلمة لأنه عبارة عن واقع خيالي. لا واقعي لا لأنه شيء أقل من الواقع القائم، بل انه شيء أكثر، "مغاير" أيضا من وجهة النظر النوعية. و بصفته عالما خياليا، وهميا، يحتوي من الحقيقة أكثر مما يحتوي الواقع اليومي. إذ أن هذا الأخير مخادع في مؤسساته و علاقاته، و الضرورة تُصوَّر فيه كأنها خيار حر، والاستلاب كأنه تفتح للفرد. إذن ففي"عالم وهمي" تتبدى الأشياء كما هي و كما يمكن أن تكون في الحقيقة. و بفعل هذه الحقيقة ينقلب العالم: فالواقع المعطى، العالم العادي، يبدو الآن زائفا و كاذبا، و يسمى محض واقع خدّاع"[2].

انطلاقا من هذا، يمكن أن ينتقد الفن و يحتج على ما هو سائد في الواقع من سيطرة، و"يفصل" نفسه بنفسه عن هذا الواقع و مؤسساته التي تشوهت فيها حياة الإنسان وتشيأت.

إنّ الفـن بنقده و احتجاجه على هذا الواقع يحاول أن يغير العلاقات الاجتماعية المتشيئة، و يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيه الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه هذا الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم و مؤسساته القمعية.

وهكذا، يمكن أن تكون الذاتية، أي ذاتية الأفراد، قوة ذهنية ونفسية وغريزية معارضة لما هو قائـم، علمًا أن البُعد الفني والجمالي هو ما يسمـح بالتعبير عن الذاتيـة التحريرية تتكون في تاريخ الأفراد الداخلي-تاريخهم الخاص الذي ما هو بمماثـل لوجودهم الاجتماعي،إنه تاريخ الخصوصي للقاءاتهم،لأهوائهم، لأفراحهـم و أتراحهم[3].إن ما يؤكد عليه هو أن يكون التغيير كليًا في مواقف الإنسان (فردا وجماعة) بحيث لا يبقى مقيدًا بما تمليه العقلانية السائدة، ولهذا يمكن أن يعثر الإنسان، من خلال الخيال والفن

[1] -Ernest Fischer **A la recherche de la réalité. Contribution à une esthétique Marxiste moderne**. Traduit de l'allemand par. J.L.Lebrave, Paris, Editions Denoël, 1970, P.146.

[2] -هربرت ماركوز،**البُعد الجمالي**، ص68.

[3] -المصدر نفسه، ص17.

والجمال، على بُعد آخر للواقع القائـم، لا يكون فيه مقيدًا بالعقلانية التي ارتبطت بالسيطرة،ويمكن أن يمثل الفـن والجمال بُعدًا آخر، يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من مبدأ الواقع لما يمكن أن يرسم فيه بُعدًا جديدًا للوجود الإنساني[1]، وبهذا المعنى يرتبط البُعد الجمالي بالنقد الجذري للواقع القائم من حيث أنه يضع هذا الواقع موضع اتهام، ويفتح بُعدًا آخر له، هو بُعد التحرر الإنساني الممكن، ولا مراء في أن البُعد الجمالي يستطيع أن يكون بديلاً للعقلانية السائدة.

لقد كان ماركـوز حريصًا على إبراز دور الذاتيـة في مقاربته الجمالية الذي يمكن أن تحرّر الإنسان من ظاهرة التشيؤ التي أدت إلى استلابه و فقدانه لحرية و استقلاله الذاتي، حيث أصبح تابعا لقوى خارجة عن إرادته. ولهذا نادى بضرورة إعادة الاعتبار للذاتية، علمًا أن الماركسية الأرثوذكسية قد قلّلت من أهميتها لا كذات عاقلة، أي من حيث أنها ذلك الجانب الداخلي والباطني الذي يتضمن الانفعالات، اللاشعور، المخيلة...الخ. أي الجانب اللامعقول من حياة الإنسان. لذلك، لا ريب أن الماركسية الأرثوذكسية التي أنقصت من دور الذاتية في العمل الفني وقعت في التشيؤ الذي حذَّر منه ماركس نفسه، وذلك أنها وقعت في موقف معياري يعتبر القاعدة المادية، أي جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية،بمثابة الواقع الأساسي، وبالمقابل أنقصت من قدر القوى غير المادية، وصار البُعد الذهني والنفسي، وهو بُعد ذاتي، مجرد شذرة من الواقع المادي-الموضوعي، بل أصبحت الذاتية في ظل هذا التفسير مفهوما " برجوازيا " وهو أمر مشكوك فيه-حسب ماركـوز-إلى حد بعيد، على اعتبار أن الذاتية عنده تمثل البُعد الوحيد الذي تبقى للإنسان المعاصر للانفـلات من قبضـة السيطـرة، وهو الـذي يمثـل التحـرر الإنساني المنشـود، والانعتـاق من التشيؤ، ولهذا بين أن نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي كان الغرض منه تجاوز هذا التشيؤ الذي يعانيه الإنسان في ظل هذا المجتمع.

---

[1] -Flaurent Gaudez. « Subjectivité et intersubjectivité. De la dimension esthétique à une sociologie des œuvres » in **la postérité de l'Ecole de Francfort** (dir) de Alain Blanc et J-M-Vincent, Paris, éditions Syllepse, 2004, P.126.

وليس المقصود هنا الإنسان المجرد، ولكن الإنسان العيني، أي الإنسان باعتباره ذاتية وبكل ما تتضمنه من صفات بيولوجية وعقلية ونفسية.

إنّ البُعد الفني والجمالي عنده هو ما يسمح بالتعبير عن هذه الذاتية التي تم التقليل من شأنها من طرف الماركسية الأرثوذكسية التي لم تلتزم بموقف ماركس نفسه وراحت تطالب الفنان بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية وفي التعبير عن أهدافها في حين أن الذاتية في العمل الفني تكون متحررة. يقول موضحا ذلك:

" فالفنُ، بتجاوزه الواقع المباشر، يحطم الموضوعية المشيّئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بُعدًا جديدا للتجربة: إنه بعث الذاتية المتمردة. وهكذا يحدث، على أساس التصعيد الجمالي، **تسفيل** للإدراك الفردي، في العواطف والأحكام و الأفكار: طعن في صحة المعايير و الحاجات و القيم السائدة. و يبقى الفن، رغم كل صفاته الإثباتية – الإيديولوجية، قوة منشقة"[1].

إنّ العملَ الفني يستند إلى الذاتية بالدرجة الأولى، فهو- في صورته الحرّة- الأداة التي يسترجع بها الفرد استقلاله الذاتي في وسط عالم التقنية الذي أصبح اليوم، في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيًا عالم السيطرة، وبدلا من أن ننظر إلى الفن على أنه مجرد نتاج أو انعكاس للواقع الموضوعي، وفي معاملته كإيديولوجيا، من حيث أنه يدخل في عداد البنية الفوقية أو من حيث أنه إنتاج يتجاوز الفرد أو كونه مجرد بضاعة كبقية البضائع التي تعج بها أسواق المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولهذا كان من الضروري، حسب ماركوز، أن نعيد الاعتبار لمكانة العمل الفني و دوره في صياغة الواقع الجديد، ولكن انطلاقا من الذاتية وما ينبعث من أعماقها من أفكار وأحاسيس ومشاعر تسمح بتكوين صور عن واقع إنساني متحرر، غير أن هذا لا يعني انفصال هذه الذاتية عن الواقع الاجتماعي، لأن العمل الفني في ارتكازه على الذاتية، من حيث أن الفنان، كما قلنا، يعبر عن فنه، وينتج الأثر الفني كتعبير عن هذه الذاتية، ولكن ذلك، لا يتم إلا في سياق اجتماعي. وإذا كان العمل الفني مرتبطا بهذا السياق ومتصلاً بالواقع وقضاياهُ

[1]-هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**، ص18.

ومشكلاته[1]، فذلك لأنه يعبّر في الوقت نفسه – وعبر الأبعاد الفنية نفسها- عن غاية لا يمكن فصلها عن ذاتية الفنان الرافضة للواقع والثائرة عليه. وهذا ما يوضحه ماركوز بقوله:

"إنّ صفات الفن الجذرية،أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، ترتكز تحديدا إلى الأبعاد التي بها **يتجاوز** الفن تعيينه الاجتماعي و ينعتق من عالم القول و السلوك المتواضع عليهما، مع صونه في الوقت نفسه الحضور الساحق لهذا العالم. و بذلك يخلق الفن ا المضمار الذي فيه يغدو ممكنا ذلك الهدم للتجربة الذي هو سمته الأولى، و عندئذ يجري تعرّف العالم الذي يخلقه الفن على أنه عالم مكبوح و مشوه من قبل الواقع المعطى."[2].

لكن السؤال المطروح الآن هو: كيف يتجاوز العمل الفني تعيينه الاجتماعي؟

يرى ماركوز أن العمل الفني لا يرتبط مباشرة بمضمون الواقع، أو العلاقات الاجتماعية القائمة، لأنه إذا ارتبط بهذا الواقع، فإنه لا محالة سيؤكد هذا الواقع ولا يتجاوزه.

ولهذا، فإن العمل الفني يتمتع بقدر واسع من الاستقلال الذاتي تجاه الواقع القائم، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق ما يسمى بالشكل الجمالي (La forme esthétique) الذي يعيد صياغة الواقع على نحو مغاير تماما للواقع القائم، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني، وفي بناء منطقه الداخلي، فالفن يتجاوز الواقع المباشر، فإنه بذلك، يحطم العلاقات المشيّئة للعلاقات الاجتماعية القائمة، ويفتح بُعدًا جديدًا للتجربة الإنسانية[3].

هذا، ويأخذ الفنُ على عاتقه الدور الاحتجاجي و النقدي، وهو دور سياسي، غير أنّ تأثير العمل الفني السياسي ليس مباشرا، بل يتم بصورة غير مباشرة، عبر عمليات

[1]- Jean-Marc Lachaud. « De la fonction critique de l'art d'aujourd'hui » in **Ou en est la théorie critique ?** (dir) E. Renault et Y.Sintomer, Paris, éditions La découverte, 2003.P.20.

[2]-هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**، ص19.

[3] -محمد رمضان بسطاويس. **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت،أدورنو نموذجا،** بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998، ص 130.

شكلية، وهذا يعني أن حقيقة العمل الفني لا تقاس بالمضمون الإيديولوجي أو السياسي الذي يحمله بل بالإبداع أو الابتكار الشكلي القادر على رفض الوضع القائم. و هو ما جعل ماركوز يعارض بشدة رد العمل الفني إلى مجرد انعكاس إيديولوجي للواقع من دون أن يتخلى عن الواقع نفسه. فكل عمل فني لا يحافظ على استقلاليته يكون معرضا للاندماج في الوضع القائم و هيمنة عقلانيته الأداتية.إنّ الفن المستقل- حسب ماركوز- يتّسم بسمة هدّامة تتحدى الوضع القائم، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم أو تعززه. غير أنّ ما يبديه الفن المستقل من التحدي ليس مجرد سخط و احتجاج على العصر، أو إعلان وقوف مع هذا و ضد ذاك؛ فلو كان الأمر كذلك لكانت الطبيعة المجردة التي تتسم بها الموسيقى قد حرمتها من أن تكون فنّا[1] غير أن استقلالية الفن هنا لا تؤدي حسب ماركوز إلى انغلاق الفن على ذاته فيتحول إلى ترف أو تسلية ولا يقوم بدوره في تغيير الوضع القائم، وإنما هي استقلالية تقتضيها ضرورة مواجهة العقلانية الأداتية التي حاولت اكتساح مجال الفن قصد إدماجه في منطقها أي منطق السيطرة.

"الفن مجاوزة تتغلغل في أبعاد المجتمع و الطبيعة، حيث يتكون استقلاله الذاتي على أنه استقلال ذاتي مناقض. و حين يتخلى الفن عن هذا الاستقلال الذاتي، و معه عن الشكل الجمالي الذي به يبين الاستقلال الذاتي عن نفسه، يقع في إسار الواقع الذي يسعى إلى فهمه وإلى اتهامه"[2]، فهو بذلك يفضح الجوانب السلبية واللاإنسانية للعقلانية التي ارتبطت بمنطق السيطرة، وهو(أي الفن) يقوم بهذا الدور لأن الشكل الفني نفسه يتجاوز الواقع القائم، وينقل الإنسان من خلال الصور أو التي يقدمها له – وهي صور الحرية والسعادة – إلى واقع آخر مغاير تمامًا للواقع القائم. من أجل ذلك ينبّه ماركوز في **البُعد الجمالي** إلى أنّ " وظيفة الفن النقدية، مساهمته في النضال في سبيل التحرر، تكمن في الشكل الجمالي. إنّ العمل الفني لا يكون أصيلا أوحقيقيا بحكم مضمونه (أي

---

[1] -آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ترجمة،ثائر ديب، بيروت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص123.

[2] -هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**،ص62.

بحكم اشتماله على تمثيل "صحيح" للشروط الاجتماعية)، و لا بحكم شكله "الخالص"، و إنما لأن المضمون صار شكلا (..) فالشكل الجمالي يمثل الاستقلال الذاتي للفن عن "المعطى". بيد أنّ هذا الفصل لا ينتج "وعيا زائفا" أو مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعيا مضادا هو نفي الذهنية و الروح الواقعية-الامتثالية. فالشكل الجمالي والسيادة الذاتية و الحقيقة مترابطة كلها بعضها ببعض. وهي جميعها ظاهرات اجتماعية-تاريخية **تتجاوز** نطاق الاجتماعي-التاريخي[1].

بهذا المعنى يقوم الشكلُ الجمالي بتحويـل وإعادة صياغة المضمون الذي يمثل الواقع الاجتماعي القائم إلى عمل فني(روايـة، مسرحيـة، قصيدة شعريـة، لوحة فنية...إلخ)، بحيث يظهر لنا هذا العمل ككلية مكتفية بذاتها، وهذا التحويل الذي تم من الناحية النفسية، هو ما يجعل الشكل الفني للعمل الذي يظهر كأثر فني يتخذ صورة متميزة عما هو قائم*، بحيث يكتسب هذا الأثر الفني المتميز حقيقته التي تنتج له التباعد عن الواقع القائم ومتحررًا منه. وبهذا، فإن العمل الفني وبفضل الشكل، على وجه الدقة يتجاوز الواقع القائم، وهذا العامل– أي عامل التجاوز – هو خاصية ملازمة للبُعد الفني. إن الأثـر الفني يظـل وفيًا لبنيـة الفن، للشكـل الروائي أو الدرامي...إلخ. وهـو الشكل الذي يتيح له التباعد عن الواقع، إن الشكـل يخفف من وقـع النفي، فلا يعدو التناقض أن يكون تناقضا " مُصّعدًا "(Sublimé) يغير ويحـول جوهر الواقـع المعطى والتحرر من نير هذا الواقع[2].

في ضوء ذلك يشير ماركـوز إلى أنّ رد العمل الفني إلى الشكل الفني لا يعني الوقوع في النزعة الشكلانية (Formalisme) التي فصلت العمـل الفني عن سياقه الاجتماعي والتاريخي، إذ لا يمكن، ونحن نتحدث عن الدور النقدي والثوري للفن، أن نفصله عن هذا السياق، غير أن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن هناك علاقة جدليـة بين الشكل الفني والواقـع، أو تحديدًا بين الشكل والمضمون ولكن يبقى أن للشكل الجمالي في رأيـه الدور الأساسي، كما قلت سابقا، وبهذا المعنى، يمكننا القول أن العمل الفني يعبر

---

[1]-المصدر نفسه، ص20.

[2]-هربرت ماركـوز. **الثـورة والثـورة المضـادة.** ص 103.

عن ما تم رفضه في الواقع القائم، أي تلك الصور التي تعبر عن إمكانيات تحرر الإنسـان وتحقيق سعادتـه دون أن يكون خاضعًا للسيطـرة التي يفرضها الواقع القائـم، وهي صور خيالية تعبر عن الرفض وإرادة قطع الصلـة مع عقلانيـة السيطرة التي تحكم الواقـع، وعن ضرورة إعـادة صياغـة المجتمـع، غير أن هـذه الصور التي يقدمهـا الفـن إن هـي إلا وهـم."صحيح أن ذلك "وهم" (L'illusion)ولكن يتجلى فيه واقع آخر. وليست هذه هي الحـال إلا إذا أراد الفن نفسه وهمًا، وعالـم غير واقعي هو غير العالـم القائم ومن خلال هذا التحويـل على وجه التحديد يصون الفن ويتجاوزه في آن واحد، لا اتجاه ملكـة خيالية لا تعمرها غير الأوهام، وإنما باتجاه عالم من الممكنات العينيَّة [1].

بناءً على ما سبق، يمكن القول، مع ماركـوز، إن الفن لا يعمل على تغيير الواقع القائم تغييرًا مباشرًا، ولهذا السبب انتقد الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي أسندت للفن دورًا ثوريا وطالبت الفنان "الملتزم" و حثته على التمسك بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية، وفي التعبير فنيا عن مصالحها، مضحية في ذلك بالقيم و الأبعاد الجمالية نفسها. إنّ العمل الفني– في رأيـه – ليس تابعا للممارسة السياسية المباشرة، وليس انعكاسا للواقع، كما تدعي نظرية الانعكاس الماركسية أو الواقعية الاشتراكية، بل هو محكوم بمنطقه الداخلي المتمثل في الشكل الجمالي الذي يتجاوز هذا الواقع، ويعمل على تغييره، من خلال تغيير وعي الناس، وهو وعي قادر على تغيير الواقع وتحرير الإنسان أيضا لأنّ " طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بُعده الجمالي الخاص. وعلاقته بالممارسة هي بالضرورة غير مباشرة. وكلما كان الأثر سياسيا بصورة مباشرة، فقد من قدرته على الإبعاد و من جذرية أهدافه في التغيير. و بهذا المعنى، يمكن أن ينطوي شعر بودلير و رامبو على قدر من الطاقة الهدامة أكبر مما في مسرحيات بريخت التعليمية."[2]

من الواضح إذًا أنّ الفن لا يمكنه أن يعبّر عن طاقته الجذريـة أو الراديكالية، وقدرته على تغيير العالم الذي يعاني فيه الإنسان من السيطرة، إلا من جانب الشكل الجمالي، أما علاقته بالممارسة العملية، التي تتم على المستوى الاجتماعي والسياسي، فهي غير

---

[1]-المصـدر نفسـه. ص 104.

[2]- هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**،ص11.

مباشرة، وكلما فقد الفنُ القدرة على النفي والرفض والاحتجاج وارتبط بالممارسة المباشرة أو أخذ طابعًا ثوريا مباشراً(كما كان عليه الحال في الاتحاد السوفيتي مثلا) خسر بذلك قدرته على تجاوز الواقع القائـم، لأن وظيفة الفـنّان لا تكمن في تصوير هـذا الواقع بل إنّ دوره يكمن بالأساس في تجاوزه، و في تنصله من المضامين الإيديولوجية والسياسية القائمة (الاشتراكية والليبرالية). و يقدم لنا ماركـوز أمثلة عن هذا من خلال بعض الأعمال الفنية، وخاصة الأدبية منها، التي ارتبطت بالممارسة النقدية للواقع القائم. منها على وجه الخصوص، أعمال صمويل بيكيت (Samuel Beckett)، فرانز كافكا (Franz Kafka)، برتولت بريخت (Bertolt Brecht) والسرياليين (Les surréalistes).لقد عبّر هؤلاء الأدباء عن النفي الجذري للواقع القائم و ضرورة توصيل وعي جديد لتغيير هذا الواقع، فقد عبّر بيكيت –مثلا- في مسرحياته عن معاناة الإنسان في الحضارة الغربية التي تسعى من خلال عقلانيتها، إلى تحقيق الإنجازات المادية التي خدمت الجانب المادي الاستهلاكي، ولكنها لم تمكن الإنسان من حريته، بل أصبح سجين الحاجات اللامتناهية التي تفرزها الحضارة المادية، فسببت له الشقاء وأصبحت حياته عبثًا، لا معنى لها، من هنا، وجب رفض هذا الوضع أللإنساني، ويبقى الفن عنده هو ملاذ الإنسان لتجاوز هذا الوضع. إن بيكيت - كما يقول ماركـوز- يـردُ وينبذ كل تسوية، فلا يبقى من شيء سوى الأدب، من حيث أنه أدب لا يحمل سوى رسالة واحدة: الخلاصُ من الأشياء في وضعها الراهن[1].

أما أعمالُ فرانز كافكا فقد شهـدت بدورها على تدهور الفرد وضياعه في المجتمعات الغربية، حيث اختفت حريته وقمعت من طرف الأنظمة السياسية الشمولية ومؤسستها، التي تسلطت على الفرد، وعلى وجه الخصوص، تلك الأنظمة التي عرفتها أوربا، كالفاشية والنازية، ولهذا عمل كافكا، على الكشف عما يعانيه الفرد داخل هذه الأنظمة والمؤسسات، وعلى تبيان سبل التمرد عليها من خلال:بتر الصلة بالواقع القائم دفعة واحـدة،إذ يسمي(كافكا) الأشياء، بأسمائها، ويغـدو التبايـن بين ما يقولـه الاسـم، وبين ما هو كائن، تباينـا لا يـذل ولا يقهر(...) ومهما يكن من أمر فإن لغته الفنيـة تقطـع

[1]-هربـرت ماركـوز،**الثـورة والثـورة المضـادة.** ص 134.

الصلة بالنفاق و" المسخرة" وتقتحم خطوطها وخنادقها. إن الأثر الفني متمرد ببنيته بالذات[1].

و حسب ماركوز، تُعتبر مسرحيات بريخت (Brecht)نموذجًا لما يمكن أن يحققه الفن المعاصر، أي قدرة هذا الأخير، على تغيير الواقع القائم، لأن وظيفة الفن – حسب بريشت- ليس أن يعكس واقعًا ثابتا وإنما بالأحرى يساعدنا في إعادة خلق العالم نحو ما يمكننا من تغييره، إذ لا يمكننا الاكتفاء بفهم الواقع والتعبير عنه، وإنما تغيير هذا الواقع نحو ما يحقق التحرر الإنساني.

أما بخصوص السريالية*(Le surréalisme) فقد ظهرت كغيرها من الحركات الفنية (الدادائية، التعبيرية، الانطباعية، الخ..) كحركة ساخطة على الواقع القائم و متنكرة لكل المبادئ و الأصول و الأفكار الاجتماعية و الأخلاقية و السياسية و اعتبرتها عديمة الجدوى و رجعية و محكوم عليها بالزوال. لذلك عُرفت هذه الحركة الفنية بنزعتها النقـدية واحتجاجها على المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة، وثورتها على القيم السائدة في المجتمعات الغربية، التي اعتبرتها قيما مزيفة، لا تعبر سوى عن لا معقولية ما هو سائـد في هذه المجتمعات، إن السيـاق التاريخي والسياسي الذي ظهـرت فيه السريالية (الحرب العالمية الأولى) كان له دون شك، تأثيره الكبير على هذه الحركة الفنية، وذلك لما ولدته الحروب في هذه المرحلة التاريخية، من أزمة عميقة في القيم، إثر النكبات السياسية والاجتماعية، والتي ولـدت يأسـا وتشاؤما لدى السرياليين، وهذا ما جعلهم يتمردون بفنهم (وخاصة في مجال الرواية والشعر والرسم) على الوضـع القائم، مؤكدين في ذلك، على ضرورة تحرير الخيال الفني من كل إكراه وقيد، وبرفض قاطع لكل إخضاع للفن فرفعوا شعارهم:" كل الحرية في الفن "واعتبروا أن مهمـة هذا الأخير في عصرنا هذا، هي أن يشارك، بوعي وبفاعلية في تغيير الوضع القائم، غير أنه ليس بوسع الفنان أن يقوم بهذه

---

[1]-هربـرت ماركـوز.**الثـورة والثـورة المضـادة**. ص 118.

* السريالية، حركـة فنية ظهـرت في 1924 على يد مجموعة من الفنانين الفرنسيين، أبرزهم أندريـه بروتـون، بول إيلوار، أبولينير، و لويس أراغون.

المهمة إلا إذا عمل بحرية، لإعطاء تجسيد فني لعالمه الداخلي[1]، المتمثل في التعبير عن خياله ورغباته وأحلامه وهواجسه الباطنية، التي لا تخضع فيه لمقتضيات وقوانين العقل والمنطق المقيد بما هو قائم في المجتمع، ولهذا وجد ماركوز في الحركة السريالية- كما قلنا- تعبيرًا صريحًا عن عملية الاحتجاج والنقد التي ينبغي أن يوجه لهذا المجتمع، قصد تغييره."فالسريالية تتعلق بالخيال الشعري الذي يعبر عن نفسه ويتخذ شكله في اللغة الشعرية، وليست هذه اللغة، ولا يمكن أن تكون لغة أداتية، وتبدو الأغاني والقصائد التي تشيد بالاعتراض والتحرر دائما قبل أوانها، أو بعد ميعادها، وهي تبقى حقيقتها بهذا الأمل، أي الرفض المباشر"[2].

بهذا يمكننا القول إنَّ العمل الفني لا يمكن أن يكون إلا احتجاجًا على ما هو قائم، وهذا ما يجعله أداةً للإنعتاق وللتحرّر.والخيال عنده هو الكفيل بالتعبير عن واقع مغاير لما هو قائم للخروج من أسر الواقع الذي قمع الإنسان وسيطر عليه.

يتبين لنا أن للعمل الفني والجمالي عند ماركوز وظيفة نقدية وتحررية، وإذا كانت العقلانية الأداتية– السائدة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا- قد ارتبطت بالسيطرة، على الطبيعة والإنسان، فإن العمل الفني والجمالي بإمكانه، أن يعيد توجيه هذه العقلانية نفسها حتى لا تكون في خدمة السيطرة، ومن هنا فإن العمل الفني يعمل على إعادة توافق هذه العقلانية مع الغايات الإنسانية.

إنّ الفن يمثلُ لدى ماركوز-كما أشرنا إلى ذلك سابقا- بُعدا مغايرا نوعيا لما هو قائم وسائد في المجتمعات الحالية و لعقلانيتها الأداتية، و لهذا يمكن أن يقوم الفن بدور نقدي، لما يتضمن الفن من صور"خيالية" مغايرة لمقتضيات وآليات هذه العقلانية،و لهذا بقي الفن حرا إلى حد بعيد، و لم يتم استيعابه كليا على غرار النشاطات و الفعاليات الإنسانية الأخرى.

لقد أكد ماركوز الدورَ النقدي للعمل الفني و حاول استخراج دلالاته و أبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تغيير وضع الإنسان في المجمعات المعاصرة، وهي

---

[1]-أندريه بريتون.**بيان السريالية**، نقلا عن قيصر كميل.**أندريه بريتون**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1979،ص 359.

[2]-هربرت ماركوز.**الثورة والثورة المضادة**، ص 44

المجتمعات التي أصبحت تقودها العقلانية الأداتية نحو التدمير الذاتي. يمكن أن يلعب العمل الفني دورا ايجابيا ويسهم في تحقيق التحرّر الإنساني، ذلك أن هذا العمل"يعيد صياغة العالم"على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي الذي يخضع للعقـلانية الأداتية. ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني و بناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المشيّئة للعلاقات الاجتماعية القائمة و يفتح بُعدا جديدا للتجربة الإنسانية، و يبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني، والفن بذلك يتحول لقوة منشقة عن الواقع[1].

و بهذا المعنى، يمكن أن يحقَّق الفنُ وظيفة النقد ولا يخدم الوضع القائم، بل يتجاوز منطق السيطرة الذي تكرسه العقلانية الأداتية و أجهزتها القمعية، فالفن هو البعد الذي يمكن أن ينقل الإنسان إلى نظام من الجمال و الحرية يستعيد به وجوده و تتحقق له غايته، فلا يكون مجرد أداة أو شيء مثل الأشياء الأخرى.

هذه باختصار الصورة التي قدمها لنا ماركوز بخصوص وظيفة الفن و وظيفته الثورية في المجتمعات المعاصرة.

لكن السؤال الأساسي الذي نوّد أن نختم به هذا المداخلة هو: هل الفـنُ كافٍ لتجاوز الوضع القائم و السيطرة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة كما يعتقد ماركوز؟ لقد حدثنا ماركوز نفسُه في كتابه **البُعد الجمالي** بأنّ" الفنّ لا يستطيع أن يغيّر العالم، لكنه يستطيع الإسهام في تغيير وعي و غرائز الرجال و النساء الذين يمكن لهم أن يغيروا العالم"[2].

---

[1] -محمد رمضان بسطاويسي،**علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت**، ص130.

[2] -هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**،ص45.

يندرج مشروع أكسل هونيث[1] Axel Honneth الفلسفي في إطار النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، لذلك كان من اللازم ربط هذا المشروع بالتراث الفلسفي النقدي الفرانكفورتي، غير أنه– وعلى الرغم من هذا الانتماء الفلسفي- فقد شق لنفسه طريقا فلسفيا خاصا به، و خاصة بعد التطور التاريخي و الفكري الذي لحق بالمجتمعات الغربية المعاصرة منذ ثمانينات القرن العشرين. لقد أعاد هونيث النظر في أسس ومنطلقات النظرية النقدية الأولى، وخاصة كما تبلورت لدى الجيل الأول مع ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في الثلاثينيات من القرن العشرين. و من أهم الانتقادات التي وجهها هونيث يتمثل في القول بأن رواد الجيل الأول للنظرية النقدية لم يتحرروا من رواسب الوظيفانية(Fonctionnalisme) التي ظهرت نتيجة تأثير النزعة الاقتصادية الماركسية التي سادت في تلك الحقبة التاريخية، و التي مثلت عائقا حقيقيا لفهم و إدراك طبيعة الحياة الاجتماعية، و ما تتمتع به من خصوصيات، لذلك يرى هونيث أن هوركهايمر و أدورنو قد تسرّعا في تفسير الأبعاد النفسية الفردية والظواهر الاجتماعية و الثقافية بالاستناد إلى جملة الأسس الوظيفية للبنية الاقتصادية، ومن ثمة لم يهتما، بالقدر الكافي، بالنشاط الاجتماعي الذي يمكن أن يسمح بظهور "قناعات أخلاقية" ذات توجهات معيارية في قلب الحياة الاجتماعية،باعتبارها مجالا مركزيا تُبلور فيه الذواتُ الفردية و الجماعية جملة الأفعال المشتركة، من خلال عملية التواصل القائم بينها، علما أن النظرية النقدية

[1]- ولد أكسل هونيث في مدينة إيسن بألمانيا عام 1949، درس الفلسفة و علم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، و بعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، واستقر في الأخير بجامعة غوته في فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم الاعتراف،و أمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الأوروبية و العالم الأنغلوساكسوني و خاصة في الولايات المتحدة و كندا. و لهونيث العديد من المؤلفات أهمها: **نقد السلطة** 1985، **الصراع من أجل الاعتراف** 1992، **مجتمع الاحتقار** 2002، **حول راهنية فلسفة الحق لهيغل** 2001، **التشيؤ** 2005.

الأولى قد وصلت إلى قناعة فكرية مفادها أن العقلانية الأداتية قد اكتسحت كل مجالات الحياة الاجتماعية، مما أدى في نهاية الأمر إلى انسداد كل أفق التحرّر الممكنة التي يتضمنها المجتمع، و ذلك لأن السيطرة قد أخذت طابعا كليا أو شموليا. فهذا هوركهايمر مثلا يتحدث في كتابه **النظرية التقليدية و النظرية النقدية** عن ما يسميه " التنظيم اللاعقلاني للمجتمع "، أما أدورنو فقد استعمل في8 كتابه الكبير **الجدل السلبي** عبارة "المجتمع التحكُّمي"، في حين أن هربرت ماركوز يسميه في **الإنسان ذو البُعد الواحد** " المجتمع الأحادي البُعد ".لكن، رغم تباين هذه التسميات فهي، في حقيقة الأمر، متقاربة[1]. ضمن هذا السياق، يرى هونيث أن الانطلاق الجدي للتقليد الفرانكفورتي لم يتحقق فعليا إلا بعد ظهور النظرية التواصلية،عبر ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، يورغن هابرماس، إذ تعتبر هذه النظرية محاولة جدية لبلورة مقاربة قد تسمح فعلا بإمكانية إعادة اكتشاف أهمية و دور البُعد الاجتماعي، و لتحقيق هذا الغرض كان لزاما عليه نقد بعض الطروحات التي تضمنها **جدل التنوير**، منها على وجه الخصوص ذلك الافتراض القائل بوجود ترابط أو تلازم بين العقلنة و السيطرة الشاملة التي تعرفها المجتمعات الغربية المعاصرة. لقد بيّن هابرماس أنّ هناك معايير أخلاقية (أو إيطيقية) يمكن أن تؤطر العالم الاجتماعي، مما يسمح لنا بالقول بأنّ نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية لم تكن مجرد حدث عابر في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بقدر ما مثلت منعطفًا جديدًا في المسار الفلسفي لهذه النظرية، وخاصة عندما استطاع أن يبلور جملة من المفاهيم و المقولات التي غابت عن أنظار مفكري الجيل الأول، و في مقدمتها مفهوم العقل أو الفعل التواصلي. أضف إلى ذلك أنّه استطاع أن يكشف أهمية الحقل الاجتماعي الذي لم يثر كثيرًا اهتمام روّاد المدرسة الأوائل، وهو ما سيتيح- في رأيه- إمكانية تبلور عقلانية تحرّرية، وهذا عن طريق النشاط أو الفعل التواصلي الذي يتضمن أيضا– حسب هابرماس- القدرة على التفاهم التذاوتي بواسطة الفعل اللغوي، و ذلك لأنّ

---

[1]- للتعمّق في هذه المسألة انظر:

Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la théorie critique » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique***. Traduit de l'Allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, *La Découverte*, 2006pp 101-130.

التفاهم المتبادل يتضمن القدرة على الوصول إلى اتفاق و تفاهم حول الانشغالات والتطلعات المشتركة بين الذوات و التي تتقاسمهما الأطراف المشاركة في الحوار والنقاش الحرّ من خلال الاستعمال العمومي للعقل، بعيدًا عن كل إكراه وعنف أو سيطرة. علمًا أنّ هذا التفاهم يتحقق من خلال التواصل اللغوي،لأنّ الغرض من استعمال اللغة من وجهة نظره هو تحقيق التفاعل الاجتماعي بين المتخاطبين،وفق متطلبات معيارية تضمن التفاهم و التوافق المتبادل الذي يتم بين الذوات داخل العالم الاجتماعي، وعلى هذا الأساس يتم مواجهة السيطرة وأشكالها المختلفة، لذلك كان من الطبيعي- حسب هابرماس- أن يتضمن الفعل التواصلي بُعد التحرّر الإنساني،و ذلك لأنّ إمكانية تحقيق الحوار أو النقاش العقلاني العمومي كفيل بتجسيد عملية التحرّر الفعلية، لذلك يكتسي مبدأ التفاهم عن طريق التواصل أهمية قصوى عنده، و هذا بغرض تأسيس وجهة نظرمعيارية داخل حقل الممارسة الاجتماعية الفعلية، ولإيجاد ما يُسّمى بالتمفصل بين النظرية و التطبيق (أو الممارسة) التي كانت غائبة لدى الجيل الأول للنظرية النقدية. لذلك كان يرى بأن أفعال التواصل و التفاهم التذاوتية هي بمثابة أطر عملية كفيلة بتحقيق المُثل التحررية، و أنّ العقل لا يتحقق ضمن سياق حركة التاريخ -كما اعتقد هيغل- وإنما ضمن أشكال التفاهم المتبادل بواسطة اللغة. كما الأمر لم يعد متعلقا بصراع قائم بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي تهدف إلى تحقيق التحرّر من خلال الممارسة (البراكسيس) بل بالنزاعات القائمة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية التواصلية، لذلك فإن المقاومات لم يعد مصدرها البرولتاريا و إنما القدرات والإمكانات التواصلية التي بإمكانها مقاومة ما يسمى"استعمار العالم المُعاش"[1].

على الرغم من أنّ هونيث قد أكد في مواضع كثيرة من كتاباته، وخصوصا في **مجتمع الاحتقار.نحو نظرية نقدية جديدة**،أن مشروعه الفلسفي يُعد استكمالا و تعميقًا للمشروع الفلسفي الهابرماسي، الذي مثّل منعطفًا أساسيا في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، كما قلنا سابقًا-حيث يُعتبر هابرماس أول فيلسوف نقدي استطاع أن ينقل هذه

[1]- Axel Honneth, « La Théorie critique de l’école de Francfort et la théorie de la reconnaissance » in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. *Op.cit*., p.179.

النظرية إلى طور جديد، من خلال براديغم التواصل، الذي لم يكتف بفهم المجتمع من خلال علاقات الإنتاج – على غرار فهم النظرية النقدية الأولى- بل انطلاقا من تصور للمجتمع المتميز بعملية التفاهم و التواصل اللغوي، و هذا يعني أنّ جوهر ما هو اجتماعي مردُه إلى النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر داخل نسيج الحياة الاجتماعية، و بالتالي لا يمكن اختزال هذا النشاط في العقلانية الأداتية. إنّ تحقيق هذا النشاط كان كفيلا –حسب هابرماس- بضمان حياة إنسانية مشتركة ناجحة بالنسبة لأفراد المجتمع، من الناحية الإجرائية على وجه الخصوص، وهذا ما يقرب ربما هابرماس من البراغماتية الأمريكية، التي استلهم بعض مفاهيمها و أدمجها في جهازه المفاهيمي، فأصبحت رافدا أساسيا في فكره السياسي والاجتماعي[1].

و هذا بخلاف النظرية النقدية الأولى (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) التي عُرفت بعدائها الشديد للفلسفة البراغماتية[2]، وإدانتها للتوجه الأداتي الذي حرصت هذه الفلسفة على ترسيخه و تحقيقه في المجتمع الأمريكي،على وجه الخصوص. لقد أدت هذه النظرة الجديدة –حسب هونيث- إلى تغيير جذري في بنية النظرية النقدية، إذ لم يعد تحليل المجتمع من خلال مفهوم علاقات الإنتاج كافيا، على غرار التحليل الماركسي التقليدي، و هو الأمر الذي اقتضى إعادة توجيه جديد للمنظور المعياري نحو إمكانات التفاهم أو التواصل الاجتماعي كما سلّم بذلك هابرماس، و هذا ما دفعه إلى تأكيد ضرورة تجاوز براديغم الإنتاج الذي بقيت النظرية النقدية الأولى سجينة له طوال تمسكها بالمقولات الماركسية واعتقادها بصحة هذه المقولات. أما البديل الذي قدمه هابرماس فيتمثل – كما قلنا سابقا- في براديغم التواصل، غير أنّ هذا البراديغم لا يسمح – كما يرى هونيث- بإبراز مكانة و أهمية طابع الصراع أو النزاع الذي يعيشه المجتمع الحالي، الذي لازالت آليات السيطرة أو الهيمنة متحكمة فيه إلى حد بعيد، لذلك اتخذ هونيث موقفا نقديا تجاه الكثير من الأفكار والطروحات التي تضمنها هذا المشروع. هذا، و يمكن إجمال هذه

---

[1] -Jean Pierre Cometti, «Jürgen Habermas et le pragmatisme » in Rainer Rochlitz (dir) ***Habermas. L'usage public de la raison***, puf, Paris, 2002, p 68.

[2] - للاطلاع على موقف الجيل الأول من الفلسفة البراغماتية انظر: Max Horkheimer, ***Eclipse de la raison***. Traduit par Jacques Debouzy, Payot, Paris, 1974.

الانتقادات على النحو التالي: إنّ نظرية هابرماس التي استندت إلى القواعد اللغوية الصورية لعملية التواصل الناجح قد تجاهلت ما يسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الاجتماعي. ضمن هذا السياق، يرى هونيث أنّ ديناميات الاحتجاج لا يمكن تفسيرها بالتجربة المتعلقة بقواعد التفاهم اللغوي-كما زعم هابرماس- وإنما بأشكال الإهانة أو الإساءة الأخلاقية المرتبطة بانتهاك مبادئ العدالة الاجتماعية، أضف إلى ذلك أنّ الطبقات الاجتماعية نفسها لم يتم استيعابها تماما داخل النسق التوافقي للشرعنة الرأسمالية المتقدمة، لذلك أكد هونيث على بقائها ضمن الفئات الاجتماعية و داخل مواقف نزاعية تغذيها مشاعرالظلم التي لم يتم صياغتها داخل الأنساق القيمية بصورة عامة، إذ أنّ التطلعات الأخلاقية الموجودة لدى هذه الفئات الاجتماعية تثبت أن هناك متطلبات اجتماعية بخصوص ما هو "عادل و طيب" و هو ما تم الاحتفاظ بها بصورة سلبية من خلال الشعور بالجور. غير أن النظرية الهابرماسية قد عجزت عن إعادة بناء هذه التجارب الأخلاقية للذوات و تطلعاتها الأخلاقية وهذا قصد صياغة التجربة الفعلية للجور.لذلك فإنّ البراديغم التواصلي للتوافق العقلاني بمفهومه الهابرماسي لا يتوافق مع التجارب الأخلاقية للأفراد.إن" العنصر المعياري الحاسم الذي يكون حاضرًا في الحياة اليومية، لكنه يغيب عن وصف هابرماس "التواصلي" للحياة اليومية، الجسدية و الانفعالية و النفسية، هو الكفاح من أجل نيل التقدير الاجتماعي. و يأمل هونيث أن تمكن هذه الفكرة النظرية النقدية من تشخيص أحوال المجتمع المَرضية على نحو لا يقوى عليه نقد هابرماس"[1] فالاحترام بمعناه الأخلاقي لا يظهر أو يتبدى فقط في احترام الآخر كمُحاور عاقل ملتزم بشروط النقاش الحجاجي و لكن كشخص حامل لتطلعات قائمة على البحث عن تحقيق ذاته و الاعتراف به اجتماعيا و أخلاقيا و قانونيا. وهو الأمر الذي دفع هونيث إلى القول بأن هابرماس لم يأخذ بعين الاعتبار–بشكل كاف- دور التجربة الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين و إنما اختزلها في التجربة اللغوية، و هذا منذ انتقال هابرماس إلى لحظة المنعطف اللغوي الشهيرة، بعد تأثره بأعمال أوستين وسيرل

---

[1] -آلن هو،**النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**، ترجمة، ثائر ديب، بيروت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص95.

وفتنغشتين في السبعينات من القرن العشرين،و يشير هونيث إلى أنّ هذا المنعطف اللغوي يمكن أن ننظر إليه من زاويتين:**الأولى**، تتمثل في الجانب المتعلق بالبعد المنهجي، بمعنى أن هابرماس قد أعطى أهمية للغة من الناحية المنهجية، قصد إمكانية فهم العالم والتجارب الإنسانية كظواهر لغوية، و هذه المسألة لا يصح التقليل من أهميتها أو تجاهلها- كما يرى هونيث[1]-، أما الثانية، فتتعلق بالطابع الواقعي أو الفعلي للمنعطف اللغوي، حيث تم إعطاء الأولوية و الأهمية القصوى للغة، وهذا على حساب الواقع الاجتماعي نفسه، إذ-حسب هابرماس- كل ما له علاقة باللغة له معنى بالنسبة لعلاقات التواصل بين الناس، غير أنّ هذا يؤدي حتما إلى اختزال براديغم التواصل، و في الوقت نفسه إلى محدودية الفضاء الاجتماعي الذي يتم إذابته في عمليات الفهم اللغوي،علما أنّ هذا العلاقات الاجتماعية أوسع بكثير مما يتم تمثله عن طريق عمليات الفهم اللغوي، و ما يثبت ذلك -كما يقول هونيث- هو أنّ التفاعلات قبل اللغوية التي يعيشها الطفل مع أمه تكتسي أهمية بالغة في الحياة الاجتماعية، و بالتالي لا يصح اختزال عملية التفاعل الاجتماعي و العلاقات التواصلية في ذلك البُعد الضيق المتمثل في التفاهم اللغوي. إن دلالة ذلك أنه لا يصح إهمال أو استبعاد الأشكال و الأبعاد غير اللغوية لعمليات التواصل الاجتماعي، و خاصة تلك الأشكال التفاعلية غير اللغوية، كالحركات و الأفعال الرمزية و الجسدية، علما أن هابرماس لم يأخذ على محمل الجد مثل هذه الأشكال أو التجارب، إنّ عملية التذاوت تتكون من خلال هذه الأشكال التواصلية المرتبطة بصورة قوية بالجسد "الذي لا يلعب دورا تكوينيا فقط و إنما دورا بنيويا أيضا في كل تفاعلاتنا و تعبيراتنا[2]. وبذلك تتبيّن الحاجة إلى ضرورة الانتقال من اللغة إلى التجربة الاجتماعية مما يسمح بتجاوز النظرية الهابرماسية التي أعطت الأولوية والأسبقية الفعلية للغة. إنّ إهمال طابع التنازع (أو النزاعي) "للحياة الاجتماعية" يمثل اعتراضًا أساسيًا -حسب هونيث- على النظرية التواصلية.

[1]-Axel Honneth, « La Théorie critique de l'école de Francfort et la théorie de la reconnaissance » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique***. *Op.cit.*, p.161.

[2]- Ibid., p.164.

لقد تحفّظ هونيث أيضا عن تمييز هابرماس بين "النسق" و" العالَم المُعاش" الذي ترتب عنه نوع من" التوهم" النظري، و ذلك لأن هذه النظرة إلى المجتمعات المعاصرة التي تميز بين العالم المُعاش المُبنين(Structuré) بمعايير التفاهم اللغوي و النقاش الخالي من كل إكراه –حسب ما ذهب إليه هابرماس و أكده في مختلف كتاباته- و عالم نسقي محكوم بنوع من الإكراه الوظيفي وعلاقات السلطة. لقد كان من الممكن تفاديه، انطلاقا من تصوّر تتزامن فيه العلاقات النزاعية للمجال التواصلي مع أشكال مأسسة معايير العالم المعاش من الناحية الوظيفية للنسق.

انطلاقا من مناقشته النقدية لنموذج التواصل الهابرماسي توصل هونيث إلى قناعة فكرية راسخة تتمثل في القول بأنّ نظرية التواصل لم تعد كافية لتفسير النزاع الاجتماعي لذلك كان لزامًا الاجتهاد لبلورة براديغم جديد أي الاعتراف. ضمن هذا السياق يقول هونيث:" إنّ العالم المُعاش الأولي الخاص بالوجود الإنساني هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، والأولوية للاعتراف لا للتفاهم، و هو أمر يمكن إثباته بكل سهولة، و ذلك لأنّ الاعتراف العاطفي يسبق دومًا – من الناحية التكوينية- عملية اكتساب اللغة"[1]

هذا، و يمكننا القول بأنّ كل مقاربة لمفهوم الاعتراف –حسب هونيث- تستدعي ما يسمى التي أبرز فيها أن (Hegel) بالصراع من أجل الاعتراف، و هذا بالاستناد إلى كتابات هـيغل وجود الفرد أمر مرهون بمدى ارتباطه العضوي بالمجتمع الذي يعيش فيه أدواره، و ذلك أن اكتماله يتوقف على هذا الارتباط و الانسجام و الاعتراف المتبادل التي يتم بين الناس، على اعتبار أن الذات في واقعها الاجتماعي لا تستغني عن التفاعل و الانفتاح على الغير ولا يصح أن تبقى في حالة انغلاق على ذاتها.و هو المعنى الذي أشار إليه هيغل في كتابه **فينومنولوجيا الروح** بقوله: "فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسًا في ذاته، فيكون لذاته، و يستقيم له خروجه على ذاته، و ما يتضح هو أنه-في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن، لذاته، و أنه لا يكون لذاته إلا في الكون

[1] -Ibid., p.174.

لذاته الذي للآخر،فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه، فيقترن بها،و كل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط و الطرفان **يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"**[1].

لقد استند هونيث إلى فلسفة هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف، كما أشرنا إلى ذلك آنفًا، ولكن بالابتعاد عن طابعها النسقي وعن مقولاتها الميتافيزيقية والأنطولوجية، كمفهوم الروح المـطلق، وغيرها من المفاهيم التي لم تسلم من معاول النقد الفلسفي إلى يومنا هذا.

إنّ أهمية هيغل- حسب هونيث- ترجع إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل، و هذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي و الأخلاقي و خاصة لدى كلٍ من مكيافيللي و هوبز، وهو تقليد فلسفي قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم و حاجاتهم، داخل ما يسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات و الإرادات الإنسانية. لقد صوّر هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله، فقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار و المجد، و هذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح كل إنسان ذئب للإنسان، و الكل يخاف الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين، و بذلك امتازت حالة الطبيعة- حسب هوبز- بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة و محدودة[2].

هذا، و قد عمّق هونيث نظرية الاعتراف المتبادل لهيغل استنادا إلى مكتسبات و نتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال العالم الاجتماعي الأمريكي البراغماتي جورج هربرت ريد (G.H.Mead)، و العالم النفساني الانجليزي دونالد وينيكوت

[1] -فريدريك هيغل، **فينومنولوجيا الروح**،ترجمة ناجي العونلي،بيروت،المنظمة العربية للترجمة، 2007 ص269

[2] -Thomas Hobbes, ***Le Léviathan***. Traduit par F, Tribaux, Paris, Sirey, 1971, p127

(D.Winnicott). إنّ هذه الأعـمال الميدانية قادرة– حسب هونيث- على فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف[1]، و ذلك قصد الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية و السلوكيات الإنسانية و كيفية تنظيمها، و هذا ما يدفعنا إلى القول بأن هونيث قد عبّر في حقيقة الأمر عن وفائه للنظرية النقدية الأولى- قبل أن ينتقل روادها الأوائل،كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إلى مرحلة تجذير النقد- و يظهر لنا ذلك جليا في توجه هونيث إلى تكريس التقليد الفلسفي الفرانكفورتي القائم على تأكيد أهمية ربط الفلسـفة الاجتماعية بالأبحاث و الدراسات الميدانية، قصد الوصول إلى فهم حقيقي للعمليـات الاجتماعية في صورتها الكلية بعيدا عن المبالغة في التجريد الذي يبتعد عن الواقع الفعلي الملموس، و هذا ما عبّر عنه ماكس هوركهايمر في درسه الافتتاحي بمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت سنة1931، بقوله:" يجب أن تكون الفلسفة الاجتماعية منفتحة بالقدر الكافي على العالم و متأثرة بتطور الدراسات الميدانية (...) فقد حان الوقت لإجراء بحوث يشترك فيها فلاسفة و علماء اجتماع و علماء اقتصاد و مؤرخون و علماء نفس، انطلاقا من التساؤل الفلسفي "[2].

يمكن القول إن مشروع هونيث الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يهدف إلى تأسيس نظرية معيارية للمجتمع بغرض إعادة تحيين أو تجديد النظرية النقدية الأولى، على هذا الأساس قام في كتابه المركزي **الصراع من أجل الاعتراف** بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة للهوية، وهذا حتى تحقق الذاتُ وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية برمتها، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجـتماعية و أنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، ضمن هذا السياق يرى هذا الأخير أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد و الآخرين، و ما تتضمنه هذه العلاقات من

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris, Cerf, 2002, p 57.

[2]- Max Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » in ***Théorie critique***. Traduit par Luc Ferry et Alain Renault Paris, Payot 1978, p75.

أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته و بكيفية تحقيقها، و هي الفكرة التي أشار إليها من قبل هربرت ميد بقوله "يفترض التذاوت دائما تجربة الآخر، و لهذا السبب لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر، و من خلال علاقتنا به"[1]

هذا، ويرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة و الهيمنة و الظلم الاجـتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم و هذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف[2] هي: الحب و الحق والتضامن.

1- **الحب**: يعرّف هونيث في كتابه **الصراع من أجل الاعتراف** الحب بأنه" مجموعة العلاقات الأولية، الايروسية و الأسـرية، وعلاقات الصداقة الموجودة بين الـناس[3]. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة- حسب هونيث- بين العلاقات العاطفية و قدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، و بالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى احترام الذات. هذا، و تعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، و ذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن الأم، حسب العالم النفساني دونالد وينيكوت هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية و العاطفية ثم تتسع دائرة علاقات الطفل الاجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين.إن الأم تمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل و"التذاوت الأولي". و هكذا، فإنّ الأسرة بوصفها مؤسسة اجتماعية أساسية في المجتمع تتشكل بداخلها شخصية الفرد، على أنّ هذه المؤسسة لا تستطيع القيام بتلك الوظيفة على نحو سليم ما لم يكن أساسها عاطفي، علما أنّ الحب هو العاطفة الأساسية في الأسرة. و يظهر، بناءً على ما سبق، أن هونيث تبنى وجهة النظر الهيغلية التي مفادها أنّ " الأسرة تتسم بوصفها الجوهرية المباشرة للروح-بالحب بصفة

---

[1]- G.H Mead, ***L'Esprit, le soi, la société***. Trad. par J. Cazeneuve, Paris, PUF, 1963, p 165.

[2] -Axel Honneth, « Reconnaissance » Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) ***Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale***, Paris, Puf 1996, p 1273.

[3] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit.*, p.117.

خاصة، و الحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة. و من هنا نجد أن المرء في الأسرة يشعر بأنه يمتلك وعيًا ذاتيا بفرديته داخل هذه الوحدة التي هي الماهية المطلقة لذاته، و النتيجة هي أنّ المرء لا يشعر داخل الأسرة أنه شخص مستقل بل عضو فيها.إنّ الرابطة التي تجمع الرجل بالمرأة – حسب هيغل- ليست بيولوجية أو اجتماعية فقط و إنما هي رابطة روحية " الحب بعني،بألفاظ عامة: الوعي بوحدتي مع الآخر بحيث لا أكون في عزلة أنانية، لكني أظفر بوعيي الذات فقط على أنه إلغاء لاستقلالي، و من خلال معرفتي لنفسي بوصفها وحدة لذاتي مع الآخر"[1]، و هذا يعني أنّ الفرد بذاته كائن غير مكتمل و مفتقر إلى غيره، لذلك فإنّ هيغل يعتقد – مثل أفلاطون و أرسطو- بأنّ الإنسان كائن اجتماعي أو سياسي، و هو لا يعتمد على المجتمع من أجل إشباع حاجاته المادية فقط،بل و الأهم من ذلك، إنّ المجتمع هو الوسط الحيوي الذي يحقق فيه الإنسان قواه و قدراته و مؤهلاته الخاصة،و بالتالي يتعذر تصوره بمعزل عن البنية الاجتماعية التي تتشكل فيها شخصيته و مصيره، لذلك فوجوده لا يمكن تصوره ما لم يرتبط بالآخرين، و ما يعمله يرتبط بغيره من الناس أو بالكل الاجتماعي من خلال تفاعله و تواصله، و بالتالي فإن اكتماله يكون من خلال هذا التفاعل، و هو الأمر الذي أكده هيغل أيضا بقوله: " اللحظة الأولى في الحب هي ألا أريد أن أكون شخصا مستقلا قائما بذاته، و لو كنت كذلك لشعرتُ بنقص و عدم اكتمال. أما اللحظة الثانية في الحب أن أجد نفسي في شخص آخر، و أساوي شيئا عند شخص آخر، في حين أنّ الآخر بدوره يساوي شيئا عندي، و من ثم فالحب هو أعظم تناقض، و لا يستطيع الفهم حل هذا التناقض ما دام أنه يوجد شيء فيه عناد أكثر من عناد الوعي الذاتي الذي تم سلبه، و مع ذلك ينبغي عليّ أن أمتلكه بوصفه إيجابا. الحب هو في آن معا الحل، و الشرح لهذا التناقض، و الحب بوصفه حلا هو وحدة ذات نمط أخلاقي"[2].

[1]- فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، تر إمام عبد الفتاح إمام القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص 616.
[2]- المرجع نفسه، ص617.

2- **الحق**: و يمثّل حسب هونيث الشكل الثاني من الاعترافِ المتبادلٍ بين الذوات، و هذا على المستوى القانوني، فالاعتراف القانوني هو الذي يضمن حريةَ الأفراد و استقلالهم الذاتي، و لهذا فإن هذا النمط من الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرّر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي " يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[1]. لذلك يرى هونيث أن الحق هو ما يسمح-من جهة- بإمكانية التطور الأخلاقي، فالحق يمكن أن يصل إلى المفهوم الكوني لأن الإمكانية الأخلاقية المحايثة للحق يمكن أن تشهد تقدما عبر الصراعات الاجتماعية، و من جهة أخرى يقّر هونيث بإمكانية تحقيق تقدم آخر أيضا على مستوى الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسستي، و قد يتم ذلك بصورة تقدمية أو تراجعية، غير أن الحكم عليها لا يكون إلا من خلال معايير أخلاقية و اجتماعية.

3 – **التضامن**: يرى هونيث أن التضامن الاجتمـاعي هو الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا- داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية -على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي، غير أن شعور المرء بالتقدير وبقيمة ذاته أمر يتوقف على الآخرين أو تقدير الغير، و عندما يحصل المرء على هذا التقدير يستطيع تحسين صورته إلى ذاته بصورة إيجابية، لأنه يتأثر بصورة كبيرة بمواقف الآخـرين.لكن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي و الأخلاقي بقدر ما يقدمونه و ما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع.يقول هونيث: تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي

---

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.139.

للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرءُ بضرر نفسي و مشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال[1].

يتبيّن من هذا أنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، و الحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن، أنّها شروط أساسية لتقدير الذات، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية (أو الايطيقية) جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، و بذلك تقاس أخلاقية المجتمع- حسب هونيث- بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، و لهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، و لهذا لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما زعم هابرماس- الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، و هو وضع خال من النزاعات و الصراعات الاجتماعية و السياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية و برهانية، لأن النقاش الحر و العقلاني يفترض ذلك. وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا –حسب هونيث-أن النزاعات و الصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها و ذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، و هذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد و الجماعات بالاحتقار الاجتماعي Le mépris social.ضمن هذا السياق يقول هونيث: "تعتبر تجربةُ الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، و إذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإنّ المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، و هو الأمر الذي يهدّد بإمكانية اندثار شخصيته و زوالها"[2]

هذا، و يرى هونيث أن مشاعر الغضب و فقدان الكرامة أو الإحباط و مختلف أشكال الإهانة هي أساس معرفة الأفراد كونهم ضحايا للظلم الاجتماعي أو الاحتقار،

---

[1]- Ibid., p 166.

[2] -Axel Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique***. *Op.cit*., p.193.

و لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقـية المعاشة انطلاقا من فكرة أساسية و هي أن هذه المشاعر و ما يرتبط بها من أفعـال و ردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي و الاحتقار.

لكن كيف يمكن التعرّف على هذه المشاعر أو تجارب الظلم المعاشة؟

إنّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعـتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي و الحاسم و إنما شعوره باحتقار الغير له، و على هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي و مختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، و ذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفرادُ الانخراط في الصراعات الاجتماعية و السياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتمـاعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الـفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، و يتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة و الاحتقار والعـنف الذي تصيبه على المستوى الجسـدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل و الخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرضُ شخصٌ ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة في نفسه بل و في الآخـرين أيضا،و ذلك لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجودَ الفرد نفسه، أنها ليست مجرد ألم مادي أو فيزيائي فقط،و إنما الأدهى من ذلك، أنها تسبب ألما تجعل الشخص يشعر بالتبعية و الخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه[1].

و هكذا، عندما يدرك هذا الشخصُ أنه كان ضحية معاملات غير أخلاقية، فإنه – لا شك- يصف وضعه هذا بالاستناد إلى بعض المقولات، كالإهانة و الإذلال، المرتبطة

[1] Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.162.

بأشكال من الاحتقار أو عدم الاعتراف. و يتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى نمط من السلوك المجحف و المؤذي لأنه نوع من التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته، و هو فهمٌ تم اكتسابه من خلال عملية التذاوت و التعامل مع الغير، عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي مرّ بها هذا الشخص.أما فيما يخص احتقار الجانب الفيزيائي أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخصَ من إمكانية التصرّف في جسده وفق إرادته و حريته، و دون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه و تهدد كيانه. إنّ كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعورالمرء المُعتدى عليه بالإهانة، وهو شعور يقوّض–لا محالة-علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة و الاعتداء الفيزيائي أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تنحصرُ في ما تسببه من ألم من الناحية الفيزيائية أو المادية فقط، و إنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المُعتدى عليه بأنه كان خاضعا لإرادة الشخص المُعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. إن سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغير تمثل في حقيقة الأمر شكلا من الاحتقار الذي ينعكس سلبا على شعور المرء بالثقة في نفسه وإمكانية التحكم في جسده و استقلاله الذاتي. ومن ثمّ فإنّ إهانة شخص ما يُعتبر- في نظر هونيث- شكلا من أشكال الاحتقار، وهذا ما يؤدي في آخر المطاف إلى فقدان هذا الشخص الثقة في نفسه، بل قد يُحرم أيضا من التصرف في جسده بصورة حرة و مستقلة. غير أنّ هذا الشكل من الاحتقار (الجسمي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقعٌ كبيرٌ في حياة الإنسان حينما يُحرم من بعض حقوقه، و التي تفقده الشعور بالمسؤولية معنويا و أخلاقيًا، باعتباره عضوًا في المجتمع الذي يعيش فيه. إنّ خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص و استقلاله الذاتي أو الشخصي و إنما، و زيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات و الحقوق التي تخولها القوانين السائدة في المجتمع، و هذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله في تلك التطلعات

التذاوتية، و في أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضا. و في هذه الحالة يمكننا القول بأنّ تجربة فقدان الحقوق ترتبط بصورة نمطية بفقدان الشخص الثقة في نفسه التي اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية[1].

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، و هذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يُعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[2]. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه و في الوقت نفسه بالالتزام و بالمسؤولية، و هذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا و أخلاقيا. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، و هذا ما يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل و بعدم تساويهم مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث، فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية و التي لا تليق،في واقع الأمر، بمقامهم الاجتماعي و لا بقيمتهم الأخلاقية، و هذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، و له صلةٌ مباشرةٌ بكرامة الغير و تقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع[3]، علمًا أن الأفراد في حاجة دائما إلى التقدير والاعتبار الشخصي و الاحترام ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية و الاجتماعية، و هذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه. إنّ غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار و شعور الإنسان المعرّض لمثل هذه التجارب بالإهانة[4].

---

[1] -Axel Honneth, « Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance », traduit de l'allemand par Hervé Pourtois , ***Recherches sociologiques***,1999/2, n°30.p.12.

[2] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.163.

[3] -Ibid., p 164.

[4] -Axel Honneth, ***La théorie de la Reconnaissance*: *une esquisse*,** traduit par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris, 2004, p 133.

نخلص مما تقدّم إلى أن نظرية الاعتراف عند هونيث قائمة على فكرة أساسية و هي أنّ تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل،لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). وبناءً على ذلك، نستطيع القول بأنّ النظرية النقدية الجديدة التي بلورها هونيث يمكن أن تُسهم في تشخيص مختلف أشكال الظلم أو الاحتقار الاجتماعي التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، مما يسمح بتأسيس معايير أخلاقية يحصل من خلالها الأفراد على الاعتراف.

يُعد أكسل هونيثAxel Honneth (مولود في 1949) واحدًا من كبار ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، كما يُعد أيضا من كبار الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين أسهموا في تأسيس وصياغة نظرية الاعتراف[1] (Anerkennung)، التي تحتل عنده موقعا مركزيا في فلسفته الاجتماعية، وهذا قصد بلورة نظرية نقدية جديدة وإعادة تأسيس مفاهيمهما و منطلقاتها و بالتالي تحيينها من جديد. لذلك قام هونيث بمراجعة نقدية عميقة للنظرية النقدية الأولى (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) ثم النظرية النقدية الثانية (يورغن هابرماس)، بغرض سد مكامن النقص التي خلفتها. غير أنّ هونيث يعمل على بناء نظريته في الاعتراف على خُطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيرا من أعمالها، و خاصة أعمال يورغن هابرماس ممثل الجيل الثاني لهذه النظرية، التي كان لها حضورا بارزا في فلسفة أكسل هونيث، وهذا ما يتجلى بصورة واضحة في نظرية الاعتراف التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت، وهذا في الوقت الذي يزداد الاهتمام الفلسفي اليوم في العالم الغربي بمسألة الاعتراف التي أصبحت من المسائل الراهنة.

---

[1]- ينبغي الإشارة إلى أن نظريات الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين (أكسل هونيث Honneth Axel، إيمانويل رونو Emmanuel Renault، جان فيليب ديرانتيJean Philippe Deranthy ، كريستيان لازري Christian Lazzeri، نانسي فرازر Nancy Fraser، ميشيل سيمور Michel Seymour، شارلس تايلور Charles Taylor، أنا إليزابت غاليوتي Anna Elisabeth Galeotti، جيمس توليJames Tully ، يونغ إريس ماريون Joung Iris Marion.إنّ هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي و الأخلاقي و السياسي على براديغم الاعتراف و لكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل و قضايا كثيرة، و في بعض الأحيان أساسية، و مرد ذلك –بالدرجة الأولى- إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية و الإيديولوجية، و إلى تباين استراتجياتهم الفلسفية. للمزيد من التفاصيل فيما يخص هذه المسألة، انظر:

Michel Seymour, ***De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs***.*Montréal*, les Editions du Boréal, 2008.

لقد نهل هونيث من فلسفة هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف[1]، ولكن دون السقوط في تصوراتها ومقولاتها الميتافيزيقية. إنّ أهمية هيغل-حسب هونيث- ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يُسمى بالتذاوت (أوالبيْنذاتية) (Intersubjectivité) الذي يميّز حياة البشر، وهذا ما عبّر عنه هيغل في كتابه **فينمنولوجيا الروح** بقوله:" فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسًا في ذاته، فيكون لذاته، و يستقيم له خروجه على ذاته، و ما يتضح هو أنه- في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن، لذاته، و أنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه، فيقترن بها، و كل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان **يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"**[2]، و هذا على النقي من التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائدا في الحقل السياسي و الأخلاقي و خاصة لدى كلٍ من مكيافيلي و هوبز، و هو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، ضمن ما يسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية.لقد صوّر هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال و صراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه و ماله، فقد

---

[1] - تجدر الإشارة إلى أنّ أكسل هونيث قد اعتمد في تحيينه للنموذج (البراديغم) التداولي الهيغيلي للاعتراف على أعمال و دراسات كل من Andreas Wildt و Ludwig siep. لمزيد من التفصيل انظر:

Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung.Hegels moralitätskritik im lichte seiner Fichte Reception, Stuttgart,klett-Cotta,1982.

"الاستقلال الذاتي و الاعتراف. النقد الهيغيلي للأخلاقية على ضوء تلقيه لفيشته".

Ludwig Siep, « Zum Dialectik der annerkennung bei Hegel ». In Praktische philososophie im Deutshen Idealismus.Franfurt/Main,Suhrkamp,1992.

" حول جدلية الاعتراف عند هيغل". في [الفلسفة العملية في المثالية الألمانية]

[2] - فريدريش هيغل، **فينمنولوجيا الروح**،تر. ن العونلي،بيروت،المنظمة العربية للترجمة،2007، ص269.

تميزت حالة الطبيعة(State of nature) بالمنافسة و حب الانتصار والمجد، وهذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح "كل إنسان عدو للإنسان"، و الكل يخاف الكل، و أنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفًا من عدوان الآخرين، و بذلك امتازت حالة الطبيعة-حسب هوبز-بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة و محدودة[1].

يمكن إذن – ضمن هذا السياق- طرح السؤال التالي: كيف وظف هونيث مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيغل في كتاباته؟ و هل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعيا و سياسيا و أخلاقيا ؟

إذا كان هونيث قد عاد إلى كتابات هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) فإنه لم يكتف بهذه الكتابات– على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل[2]- وإنما استند أيضا إلى مكتسبات و نتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، و هذا من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هربرت ميد (G.H.Mead)، و المحلّل النفساني الانجليزي دونالد وينيكوث (D.Winnicott). إنّ هذه الأعمال و البحوث الميدانية بإمكانها– حسب هونيث- الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية و البنيوية لعملية الاعتراف[3]، التي تُعتبر مطلبا حيويا و مركزيا بالنسبة للأفراد والجماعات ولتطلعاتهم الأساسية.

---

[1] -Thomas Hobbes, ***Le Léviathan***. Traduit par F, Tribaux, Paris, Sirey, 1971 p127.

[2] – و خاصة في بُعدها السياسي و الأخلاقي- وفق منظور براديغم الاعتراف يُعد رهانا -إن تحيين فلسفة هيغل أساسيا لدى أكسل هونيث، و هذا في مقابل ما أصبح يسمى في الحقل الفلسفي المعاصر بالعودة إلى كانط (Le retour à Kant) التي دعا إليها بعض الفلاسفة المعاصرين (جون راولس، يورغن هابرماس، لوك فيري، الخ). انظر كتاب أكسل هونيث الجديد: Axel Honneth, ***Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel***. Traduit par Franck Fischbach (Paris, éditions La Découverte, 2008).

[3] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris, Cerf, 2002, p 57

هذا، و يمكن القول إن مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين Réactualisationالنظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة و تستجيب للتطلعات الإنسانية الحالية. و تتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية- في نظر هونيث- في:

أ- مهمة وصفية، تقوم على تشخيص و فهم العمليات الاجتماعية " المَرضية "Pathologique على مستوى التجارب الفردية و الجماعية، و التي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.

ب- مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ما هي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة.إنّ هاتين مهمتين تشكلان – في منظور هونيث- وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي و الطابع المعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع[1]؛ على هذا الأساس قام هونيث- في كتابه المركزي **الصراع من أجل الاعتراف**- بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقًا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة لهوية الفرد، و هذا حتى تحقق الذاتُ وجودها و تنال الاعتراف من الغير، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية و أنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، لأنّ هذه الصراعات هي في رأيه شكل من أشكال الصراع من أجل الاعتراف (lutte pour la reconnaissance) مختلفا في ذلك مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس، الذي يرى أنّ الاعتراف هو نمط من الاحترام المتبادل (Respect mutuel) الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم و الإجماع، بحيث يؤدي الحوار،تماشيا مع مقتضيات الفعل التواصلي الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط و خالٍ من كل أنماط أشكال العنف والسيطرة[2]. ولا شك في أنّ هونيث يقدر عاليًا

1-Franck Fischbach.« Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme autre de la justice. » in E. Renault et Y. sintomer (dir): ***où en est la théorie critique***, La découverte, Paris, 2003, p.171.

2 - لمزيد من التفصيل بخصوص هذه المسألة يمكن العودة إلى الكتاب التالي:

Jürgen Habermas « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique » dans ***L'intégration républicaine***, *traduit de l'allemand par C.Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.*

نظرية التواصل لهابرماس، فقد أشار في كثير من كتاباته و حواراته إلى أهميتها، بل ذهب إلى القول بأنّ مشروعه الفلسفي ليس إلا تعميق لما توصل إليه هابرماس[1]، غير أن هذا التقدير والإعجاب لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية تجاه فيلسوف التواصل. لقد قدم هونيث نقدا أساسيا لهابرماس، وبيّن أنّ مقاربة هذا الأخير تجاهلت جملة العوامل والشروط الاجتماعية الفعلية واكتفت بتحليل النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر، و عن طريق النقاش القائم بين المتحاورين بل بقيت سجينة القواعد و المعايير الصورية للتواصل. وبذلك استبعدت المقاربة الهابرماسية الأبعاد الجسدية و الانفعالية و النفسية للفعل الاجتماعي، ولم تُول اهتمامًا يُذكر للتجارب الأخلاقية المتعلقة بأشكال الظلم الاجتماعي، و في آخر المطاف عجزت عن القيام بتشخيص حقيقي لأحوال المجتمع المَرضية.

2- **أشكال الاعتراف:**

بالنسبة إلى هونيث إنّ عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتفاعل الاجتماعي، فمن خلال هذا التفاعل التذاوتي الذي يتم بين الفرد و الغير، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته و بكيفية تحقيقها، لذلك لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف، و من خلال علاقتنا بغيرنا من الناس الذي نتفاعل معهم.

من هنا يرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة و الظلم الاجـتماعي، بالتالي يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم، و هذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف[2]، وهي: الحب والحق و التضامن.

1- الحب: يمكننا أن نعتبر الحب- حسب هونيث- علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، و هذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات

[1]-Axel Honneth « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique***. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeuríx, Paris, éditions La Découverte 2006, pp151-180.

2- Axel Honneth, « Reconnaissance » Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) ***Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale***, Paris, Puf 1996, p 1273.

العاطفية و قدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، و بالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى الثقة في ذاته Die Selbstvertrauen

هذا، و تعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، و ذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية، بل و تمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل أو "التذاوت الأولي". إنّ التجربة التذاوتية Expérience Intersubjective للحب تسمح للفرد-حسب هونيث- بالشعور بما يُسمى" الأمن العاطفي" الذي يتعرّف من خلاله على قيمة عواطفه و مشاعره، بل و إمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي. غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس، و ذلك لأن مواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب التي قد يتحكم فيها المرء بكل حرية، كما أنه من الصعب نقلها إراديا إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل.و بهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم.[1]

2- **الحق**: الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حريةَ الأفراد و استقلالهم الذاتي لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا و المضمونة قانونيا، لذا فإن هذا النمط من الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرّر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي " يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[2]. و يعني هونيث بالحقوق" تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كامل الحقوق، من حيث هو مشارك بقوة القانون في النظام المؤسساتي. أما إذا حرم من هذه

[1] -Axel Honneth « Reconnaissance et reproduction sociale » in **La reconnaissance àl'épreuve**.**Explorations socio-anthropologiques**. J.P Payet et A.Battegay (dir) ,Paris, éditons Septentrion, presses universitaires, 2008, p 51.

[2]- Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit.*, p.139

الحقوق أو بعضها، فهذا معناه -أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين [1]، هو أنها تدفع المرء إلى الشعور بأنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره من المشاركين له في التفاعل، و نظرا إلى ذلك، وعندما يدرك أنه محروم من حاجاته و مطالبه القانونية المقبولة اجتماعيا، ينتابه شعور بالإهانة و في تطلعه التذاوتي للاعتراف به كذات قادرة على بلورة حكم أخلاقي. و في هذا الصدد تكون تجربة الحرمان من الحقوق غير منفصلة عن فقدان احترام الذات يقول هونيث ضمن هذا السياق: " إن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسين و هما، أولا التعيين وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، و من جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة لأولئك المهمشين و المحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوني الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهريا بعلاقة الاعتراف التي تستند إلى مفهوم الحق"[2]. إنّ هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد ما يسميه هونيث احترام الذات Die Selbstachtung.

3- **التضامن**: التضامن الاجتمـاعي-حسب هونيث- هو الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا -داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية- على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي. غير أنّ الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه و ما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع.يقول هونيث: "تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته

[1]- Ibid, p162.

[2]- Axel Honneth « **Reconnaissance et reproduction sociale** » *Op.cit.*, p 50.

يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرءُ بضرر نفسي و مشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال"[1]. هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد تقدير الذاتDie Selbstschatzung .

إنّ ما عمل هونيث على بيانه فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف هو وجود ترابط وتكامل بنيوي بين هذه الأشكال نفسها لأنّ الثقة في الذات (الشكل الأول) تشرط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام أساسي لإمكانية تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث). إننا، لكي نتعلم كيف نحترم أنفسنا يجب أن نثق في ذواتنا، كما أننا نتعلم كيف نقدّر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا. فبدون اعتراف في مجال الحب لا يمكن أن يتحقق الاعتراف في مجال الحقوق و هذان النمطان من الاعتراف يشرطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن و علاقات العمل [2]

3- **أشكال الاحتقار اجتماعي و الاعتراف:**

و هكذا، فإنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، و الحق الذي يحقق احترام الذات، و أخيرا التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، تعتبر- حسب هونيث- شروطا أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية (أو الايطيقية) جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية و بذلك تقاس أخلاقية المجتمع- حسب هونيث- بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، و لهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، لذلك لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما زعم هابرماس- الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات و الصراعات الاجتماعية و السياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية و برهانية، لأن النقاش الحر و العقلاني يفترض ذلك. و بالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا –حسب هونيث-أن النزاعات و الصراعات

---

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p 166

[2]- Michel Seymour, ***De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs***, Montréal, les Editions du Boréal, 2008, p 62.

الاجتماعية لم يتم تجاوزها و ذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، و هذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات (الثقافية أوالاثنية) بالاحتقار(أو الازدراء) الاجتماعي Le mépris social.ضمن هذا السياق يقول هونيث:" تعتبر تجربةُ الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإنّ المرء سيشعرلا محالة بالاحتقار، و هذا ما قد يؤدي إلى إمكانية اندثار شخصيته و زوالها"[1].

بناءً على ذلك، يرى هونيث أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط و مختلف أشكال الإهانة والعنف الرمزي (Violence symbolique) هي ما يجعل الأفراد يشعرون بأنهم كانوا ضحايا الظلم الاجتماعي أو الاحتقار. لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقا من فكرة أساسية وهي أن هذه المشاعر و ما يرتبط بها من أفعال و ردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي و الاحتقار.

من هذا المنطلق نستطيع القول بأنّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي و الحاسم و إنما شعوره باحتقار الغير له، و على هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي و مختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، و ذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفرادُ الانخراط في الصراعات الاجتماعية و السياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، و المتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد.

[1] -Axel Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.*** *Op.cit.*, p.193.

ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، و يتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة و الاحتقار و العنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرضُ شخصٌ ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة في نفسه بل و في الآخرين أيضا،و ذلك لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجودَ الفرد نفسه، أنها ليست مجرد ألم مادي أو فيزيائي فقط، وإنما الأدهى من ذلك، أنها تسبب ألما تجعل الشخص يشعر بالتبعية و الخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه[1].

وهكذا، عندما يدرك هذا الشخصُ أنه كان ضحية معاملات غير أخلاقية، فإنه – لا شك- يصف وضعه هذا بالاستناد إلى بعض المقولات، كالإهانة و الإذلال، المرتبطة بأشكال من الاحتقار أوعدم الاعتراف. و يتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى نمط من السلوك المجحف و المؤذي لأنه نوع من التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته، وهو فهمٌ تم اكتسابه من خلال عملية التذاوت و التعامل مع الغير، عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي مرّ بها هذا الشخص.أما فيما يخص احتقار الجانب الفيزيائي أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخصَ من إمكانية التصرّف في جسده وفق إرادته و حريته، و دون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه و تهدد كيانه. إنّ كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعور المرء المُعتدى عليه بالإهانة، و هو شعور يقوّض –لا محالة- علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة و الاعتداء الفيزيائي أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تنحصرُ في ما تسببه من ألم من الناحية الفيزيائية أو المادية فقط، و إنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المُعتدى عليه بأنه كان خاضعا لإرادة الشخص المُعتدي، من

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit.*, p.162.

دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. إن سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغير تمثل في حقيقة الأمر شكلا من الاحتقار الذي ينعكس سلبا على شعور المرء بالثقة في نفسه و إمكانية التحكم في جسده و استقلاله الذاتي. ومن ثمّ فإنّ إهانة شخص ما يُعتبر- في نظر هونيث- شكلا من أشكال الاحتقار،و هذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى فقدان هذا الشخص الثقة في نفسه، بل قد يُحرم أيضا من التصرف في جسده بصورة حرة و مستقلة. غير أنّ هذا الشكل من الاحتقار (الجسمي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقعٌ كبيرٌ في حياة الإنسان حينما يُحرم من بعض حقوقه، والتي تفقده الشعور بالمسؤولية معنويا و أخلاقيًا، باعتباره عضوًا في المجتمع الذي يعيش فيه.

و يؤكد هونيث أنّ خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص واستقلاله الذاتي أو الشخصي ، وزيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات و الحقوق التي تخولها القوانين السائدة في المجتمع، و هذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله في تلك التطلعات التذاوتية، و في أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضا. وفي هذه الحالة يمكننا القول بأنّ تجربة فقدان الحقوق ترتبط بصورة نمطية بفقدان الشخص الثقة في نفسه التي اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية[1].

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، و هذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[2]. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه و في الوقت نفسه بالالتزام و بالمسؤولية، و هذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات

---

[1] Axel Honneth, « **Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance** », traduit de l'allemand par Hervé Pourtois , *Recherches sociologiques*,1999/2, n°30.p.12.

[2] Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.163.

متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتـماعيا و أخلاقيا. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، و هذا ما يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل و بعدم تساويهم مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث، فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية و التي لا تليق، في واقع الأمر، بمكانتهم الاجتماعية و لا بقيمتهم الأخلاقية، و هذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، و له صلةٌ مباشرةٌ بكرامة الغـير و تقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع[1]، علمًا أن الأفراد في حاجة دائما إلى التـقدير و الاعتبار الشخصي و الاحترام ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية و الاجتماعية، و هذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه، و يستطيعون تحقيق وجودهم و انتعاشهم بعيدًا عن التجارب الأليمة للاحتقار الاجتماعي و عدم الاعتراف. إنّ غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار و شعور الإنسان المعرّض لمثل هذه التجارب بالإهانة[2].

و هكذا، فإنّ العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة ايجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصا، ولهذا يجد الأفراد – الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم- نوعا من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، و في مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف- بيّن جورج هربرت ميد- بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته و إنما متفرد أيضا، و أنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التذاوتي[3]، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي

---

[1] Ibid., p 164.

[2]- Axel Honneth « ***La théorie de la Reconnaissance*: *une esquisse*** », traduit par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris, 2004, p 133.

[3]- G.H. Mead. ***L'esprit*, *le soi et la société***. Traduit de l'Anglais par Jean Caseneuve, Paris, puf, 1963.p 48.

للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم و الغايات. و بقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضا –بالإضافة إلى اللحظة المعرفية و الأخلاقية- اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. و لهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها هنا حينما يُعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تتماهى هذه الذات- دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما- مع صفاتها وأفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوئها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقها زوال طابعها التراتبي.أما مبدأ الإخلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف و هذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، و هذا يتوقف على الذوات المتفردة نفسها[1].

4- خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أن نظرية الاعتراف عند هونيث قائمة على فكرة أساسية و هي أنّ تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد و الجماعات،لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أنّ الدلالة الأخلاقية و السياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وطرق التهميش الاجتماعي و الأخلاقي و السياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلورأشكال الاحتقار والسيطرة و تجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدد المجتمعات المعاصرة في كل حين.

---

[1] -Axel Honneth « Reconnaissance et reproduction sociale »in ***La reconnaissance à l'épreuve.Explorations socio-anthropologiques***.*p 52.*

من قلق الحداثة إلى أفق الاعتراف: قراءة في إسهام أكسل هونيث

" إنّ الوَعْي بالذاتِ يكونُ في ذاتهِ و لذاته ما كانَ في نَظر وعيٍ
بالذاتِ مغايرٍ،في ذاته و لذَاته، و معناه أنّه لا يكونُ إلا منْ حيثُ
يُعترَفُ بهِ "

هيغل، **فينمنولوجيا الروح**

تدور هذه الدراسة– كما يتبين من العنوان- حول الحداثة و الاعتراف عند فيلسوف الاعتراف أكسل هونيث Axel Honneth. سنحاول أن نبين ما يمكن أن يقدمه هذا المفهوم من منافذ و حلول للخروج من الأزمة الراهنة التي يعرفها مشروع الحداثة التنويري السائد في عالمنا المعاصر، الذي تأسس في بداية الأمر وفق منظور تفاؤلي، باعتباره مشروعا يهدف إلى تحقيق التحرر و السعادة و التقدم الإنساني. غير أنه– وعلى النقيض من ذلك-أدى إلى توسيع مجال السيطرة و إخضاع الإنسان لنظام الأشياء، و تفكك العالم وإلى الاضطراب الأخلاقي و القيمي الذي أصبح يميز المجتمعات المعاصرة، وخاصة بعد طغيان الطابع الأداتي و التقني، وهذا ما يظهر بشكل خاص في انتشار النزعة الفردانية و التمركز حول الذات و العزوف عن التفاعل مع الغير و التضامن الاجتماعي. و قد عبّر هونيث عن قلق الحداثة بمصطلحات عديدة منها على وجه الخصوص "الأمراض الاجتماعية" Les pathologies sociales، أو "المعاناة الاجتماعية" Les souffrances sociales أو "الاضطرابات الاجتماعية" Les perturbations sociales. إنّ هذه المصطلحات تشير في واقع الأمر إلى إخفاق أو فشل المشروع الحداثي العقلاني الغربي في تحقيق تلك القيم التي كان يفترض أن تنقل الإنسان إلى وضع اجتماعي أفضل، يستطيع أن يحقق فيه حريته و سعادته وتقدمه

الحضاري، غير أن مسار الحداثة أو العقلنة لم يكتمل بعد، بل وعلى العكس من ذلك، فقد نتج عن هذا المسار قلق في صميم الحداثة نفسها، وهذا ما ظهر بصورة جلية في تلك" الأمراض" أو" المعاناة" التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، وهي بذلك تعرقل انتعاش الأفراد و تحد من إمكانيات تطورهم الاجتماعي، وخاصة حينما يتم تغليب العلاقات الإستراتجية- الاقتصادية على حساب العلاقات الإنسانية، فيتحول هؤلاء الأفراد إلى كائنات متشيئة (Réifiés) و يفشلون في تحقيق حياة اجتماعية ناجحة و طيبة. وهذا ما دفع فلاسفة الاعتراف[1] إلى القيام بنقد شامل لهذه النزعة و ضرورة الانعطاف نحو مقاربة اعترافية تهدف إلى تجاوز آفات و منزلقات الحداثة، انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة لهوية الفرد، و هذا حتى تحقق الذاتُ وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية. فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد و الآخرين، و ما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته و بكيفية تحقيقه لذاته، ضمن هذا السياق يرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة و الهيمنة و الظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم و هذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، إذ لا يمكن أن يعطي الفرد لنفسه معنى إلا من خلال الآخرين و ضمن أطر جماعية أو تذاوتية، لذلك يمثل الاعتراف حاجة و ضرورة بالنسبة للأفراد حتى يتسنى لهم الإسهام و المشاركة الفعالة و الايجابية في الفضاء العمومي، بدون إكراه، و بعيدا عن كل أشكال العنف. ضمن هذا السياق أكد هونيث فكرة أساسية، وهي أنه لا يمكن

---

[1] - يجدر التنبيه في هذا الصدد إلى أن فلاسفة الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة (أكسل هونيث، إيمانويل رونو E. Renault، جان فيليب ديرانتيJ.P.Deranthy ، كريستيان لازري C.Lazzeri، نانسي فرازر N.Fraser، ميشيل سيمور M. Seymour، شارل تايلور C.Taylor، أنا إليزابت غاليوتي A.E Galeotti، جيمس تولي J. Tully،يونغ إريسس ماريون .J.I. Marion إنّ هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي و الأخلاقي و السياسي على براديغم الاعتراف و لكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل و قضايا كثيرة، و في بعض الأحيان أساسية، و مرد ذلك -بالدرجة الأولى إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية و الإيديولوجية، و إلى تباين استراتجياتهم الفلسفية.

تحقيـق قيم التسامح والعدالة و كرامة الإنسان– وهي قيم تبلورت كما هو معلوم ضمن مشروع الحداثة- إلا من خلال مبدأ الاعـتراف. لذلك أصبحت نظرية الاعتراف تكتسي اليوم أهمية بالغة، وتلعب دورا مركزيا في الحقل السياسي المعاصر.

هذا، وليس غرضنا من هذه المداخلة أن نكتفي بعرض مفهوم الاعتراف، و إنما كان– في الأساس-الوقوف عند بعض الآفات أو المنزلقات التي تعرفها الحداثة في زمننا هذا، و التي لا تخص المجتمعات الغربية فقط، وإنما تشمل العالم كله، وذلك نظرا للطابع العالمي لهذه الحضارة، التي تقوم بتوحيد جميع أشكال التنظيم و التسيير الاجتماعي والاقتصادي للإنسان. من هنا فإن ما تطرحه من مشاكل لا يلزم جهة معينة من العالم و لا ناحية من نواحيه، و إنما طبيعة هذه المشاكل أنها عالمية مع اختلاف في الدرجة. و إنّ هذا ما يتم التعبير عنه منذ أكثر من عقد بمفهوم العولمة[1] في ظرف تاريخي يتطلع فيه العالم العربي إلى تبني أو تقليد الحداثة الغربية، و إلى فتح كيانه على مشروعها و مسارها.

1- ما الاعتراف ؟

لقد عاد هونيث إلى الفيلسوف الألماني هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف، ولكن بعيدا من كل خلفية ميتافيزيقية لعقل كلي أو روح مطلقة، وغيرها من التصورات ميتافيزيقية الهيغلية. إنّ أهمية هيغل- حسب هونيث- ترجع إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يسمى بالتذاوت (Intersubjectivité) الذي يميّز حياة البشر، و هذا ما عبّر عنه هيغل في كتابه **فينمنولوجيا الروح** بقوله: " فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسًا في ذاته، فيكون لذاته، و يستقيم له خروجه على ذاته، وما يتضح هو أنه-في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن، لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر،فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو

1-الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة و التنوير، موقف الأنطولوجيا،دراسة نقدية**. بيروت، دار الطليعة،2009، ص67

لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان **يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"**[1]، و هذا على النقيض من التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائدا في الحقل السياسي و الأخلاقي وخاصة لدى كلٍ من مكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، ضمن ما يسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية.لقد صوّر هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب و اقتتال و صراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله،فقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح كل إنسان ذئب للإنسان، و الكل يخاف الكل، و أنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين، و بذلك امتازت حالة الطبيعة- حسب هوبز- بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة و محدودة[2].

يمكن إذن – ضمن هذا السياق- طرح السؤال التالي: كيف وظف هونيث مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيغل في كتاباته؟ و هل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر و الظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعيا و سياسيا و أخلاقيا ؟

إذا كان هونيث قد عاد إلى كتابات هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) فإنه لم يكتف بهذه الكتابات – على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل[3]- و إنما استند أيضا إلى مكتسبات و نتائج العلوم الاجتماعية

---

[1] -فريدريك هيغل، **فينمنولوجيا الروح**،ترجمة ناجي العونلي،بيروت،المنظمة العربية للترجمة،2007 ص ص270-269.

[2] -Thomas Hobbes, ***Le Léviathan***. Traduit par F, Tribaux, Paris, Sirey, 1971, p127.

[3] -إن تحيين فلسفة هيغل –و خاصة في بُعدها السياسي و الأخلاقي- وفق منظور براديغم الاعتراف يُعد رهانا أساسيا لدى أكسل هونيث، و هذا في مقابل ما يسمى بالعودة إلى كانط التي دعا إليها بعض الفلاسفة المعاصرين (جون راولس، يورغن هابرماس، لوك فيري، الخ).

(علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، من خلال انفتاحه الفلسفي و العلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هربرت ميد (G.H.Mead)، و المحلل النفساني دونالد وينيكوث (D.Winnicott). إنّ هذه الدراسات الميدانية بإمكانها– حسب هونيث- فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية و البنيوية لعملية الاعتراف[1]، و ذلك قصد الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية والسلوكات الإنسانية وكيفية تنظيمها. يمكن القول إن مشروع هونيث الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يهدف إلى تأسيس نظرية معيارية للمجتمع بغرض إعادة تحيين أو تجديد النظرية النقدية الأولى، على هذا الأساس قام في كتابه العمدة **الصراع من أجل الاعتراف** بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة لهوية الفرد، و هذا حتى تحقق الذاتُ وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية برمتها، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل مختلفا في ذلك مع أستاذه يورغن هابرماسJürgen Habermas الذي يرى أنّ الاعتراف المتبادل يرتكز على مفهوم تداولي لغوي يهدف إلى تحقيق التفاهم و الإجماع بين الناس، بحيث يؤدي الحوار دورا أساسيا في تحقيق هذا الغرض تماشيا مع مقتضيات الفعل التواصلي الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط و خالٍ من كل أشكال العنف و السيطرة والقمع[2]. و لا شك في أنّ هونيث يقدر عاليا نظرية التواصل لهابرماس، فقد أشار في كثير من كتاباته وحواراته إلى أهميتها و مكانتها، بل ذهب إلى القول بأنّ مشروعه الفلسفي ليس إلا تعميق لما توصل إليه هابرماس[3]، غير أن هذا التقدير والإعجاب لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية تجاه فيلسوف التواصل.

---

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris, Cerf, 2002, p 57.

[2] -لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة يمكن العودة إلى نص هابرماس التالي:

« La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique » dans ***L'intégration républicaine****, traduit de l'allemand par C.Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.*

[3]-Axel Honneth « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.*** Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeurix ,Paris, éditions La Découverte 2006, pp 151-180.

2- أشكال الاعتراف:

ضمن هذا السياق يرى هونيث أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد و الآخرين، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، التي يفترض التذاوت دائما تجربة الآخر، و لهذا السبب لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر، ومن خلال علاقتنا به.

هذا، ويرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة و الهيمنة و الظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، و هي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف[1] هي:الحب و الحق و التضامن.

1-الحب: يمكننا أن نعتبر الحب-حسب هونيث- علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، و بالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى احترام الذات. هذا، و تعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، و ذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية و العاطفية، بل و تمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل أو "التذاوت الأولي". وهكذا، فإنّ الأسرة بوصفها مؤسسة اجتماعية أساسية في المجتمع تتشكل بداخلها شخصية الفرد، على أنّ هذه المؤسسة لا تستطيع القيام بتلك الوظيفة على نحو سليم ما لم يكن أساسها عاطفي.

2- الحق: الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حريةَ الأفراد واستقلالهم الذاتي لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا و المضمونة قانونيا، لذا فإن هذا النمط من

---

[1] -Axel Honneth, « Reconnaissance » Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) ***Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale***, Paris, Puf 1996, p 1273.

الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرّر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي " يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[1]. يقول هونيث ضمن هذا السياق:" إن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسين وهما، أولا التعيين وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، و من جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة، لأولئك المهمشين و المحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوني الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهريا بعلاقة الاعتراف التي تستند على مفهوم الحق"[2].

3- **التضامن**: التضامن الاجتماعي هو الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا - داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية- على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي. غير أنّ الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي و الأخلاقي بقدر ما يقدمونه و ما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع.يقول هونيث: تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرءُ بضرر نفسي و مشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال[3].

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.139

[2] -Axel Honneth « **Reconnaissance et reproduction sociale** » **in La reconnaissance à_ l'épreuve.Explorations socio-anthropologiques**. J.P Payet et A.Battegay (dir) (Paris, éditons Septentrion, presses universitaires, 2008, p 50.

[3] -Axel Honneth ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p 166

3-الاعتراف و أشكال الاحتقار الاجتماعي:

و هكذا، فإنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، و الحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، تعتبر عند هونيث شروطا أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية (أو الايطيقية) جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية و بذلك تقاس أخلاقية المجتمع- حسب هونيث- بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، و لهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، لذلك لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما زعم هابرماس- الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، و هو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية و السياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية و برهانية، لأن النقاش الحر و العقلاني يفترض ذلك. و بالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا –حسب هونيث-أن النزاعات و الصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها و ذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، و هذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات(الثقافية أو الاثنية) بالاحتقار(أو الازدراء) الاجتماعي Le mépris social. ضمن هذا السياق يقول هونيث: "تعتبر تجربةُ الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، و إذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإنّ المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، و هو الأمر الذي يهدّد بإمكانية اندثار شخصيته و زوالها"[1].

في هذا الإطار بالذات يرى هونيث أن مشاعر الغضب و فقدان الكرامة أو الإحباط و مختلف أشكال الإهانة هي أساس معرفة الأفراد كونهم ضحايا للظلم الاجتماعي أو الاحتقار، و لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقـية المعاشة انطلاقا من فكرة

[1]-Axel Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in ***La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique***. *Op.cit*., p.193.

أساسية وهي أن هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعـال و ردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي والاحتقار.

وهكذا، فإنّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعـتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي والحاسم و إنما شعوره باحتقار الغير له، و على هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي و مختلف أشكال الاحتقار،هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، و ذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفرادُ الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتمـاعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الـفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، و يتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة و الاحتقار و العـنف الذي تصيبه على المستوى الجسـدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل و الخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرضُ شخصٌ ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة في نفسه بل و في الآخـرين أيضا،و ذلك لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجودَ الفرد نفسه، أنها ليست مجرد ألم مادي أو فيزيائي فقط، و إنما الأدهى من ذلك، أنها تسبب ألما تجعل الشخص يشعر بالتبعية والخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه[1].

وهكذا، عندما يدرك هذا الشخصُ أنه كان ضحية معاملات غير أخلاقية، فإنه – لا شك- يصف وضعه هذا بالاستناد إلى بعض المقولات، كالإهانة والإذلال، المرتبطة بأشكال من الاحتقار أو عدم الاعتراف. ويتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى نمط من السلوك المجحف والمؤذي لأنه نوع من التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته،

---

[1] -Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.162.

وهو فهمٌ تم اكتسابه من خلال عملية التذاوت والتعامل مع الغير، عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي مرّ بها هذا الشخص.أما فيما يخص احتقار الجانب الفيزيائي أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخصَ من إمكانية التصرّف في جسده وفق إرادته وحريته، ودون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه و تهدد كيانه. إنّ كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعور المرء المُعتدى عليه بالإهانة، و هو شعور يقوّض –لا محالة- علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة و الاعتداء الفيزيائي أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تنحصرُ في ما تسببه من ألم من الناحية الفيزيائية أو المادية فقط، وإنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المُعتدى عليه بأنه كان خاضعا لإرادة الشخص المُعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. إن سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغير تمثل في حقيقة الأمر شكلا من الاحتقار الذي ينعكس سلبا على شعور المرء بالثقة في نفسه و إمكانية التحكم في جسده و استقلاله الذاتي. ومن ثمّ فإنّ إهانة شخص ما يُعتبر- في نظر هونيث- شكلا من أشكال الاحتقار، وهذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى فقدان هذا الشخص الثقة في نفسه، بل قد يُحرم أيضا من التصرف في جسده بصورة حرة و مستقلة. غير أنّ هذا الشكل من الاحتقار (الجسمي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقعٌ كبيرٌ في حياة الإنسان حينما يُحرم من بعض حقوقه، و التي تفقده الشعور بالمسؤولية معنويا و أخلاقيًا، باعتباره عضوًا في المجتمع الذي يعيش فيه.

إنّ خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص و استقلاله الذاتي أو الشخصي و إنما، و زيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات والحقوق التي تخولها القوانين السائدة في المجتمع، و هذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله في تلك التطلعات التذاوتية، و في أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضا. و في هذه الحالة يمكننا القول بأنّ تجربة فقدان

الحقوق ترتبط بصورة نمطية بفقدان الشخص الثقة في نفسه التي اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية[1].

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وهذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحـقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[2].فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه و في الوقت نفسه بالالتزام و بالمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتـماعيا و أخلاقيا. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، وهذا ما يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل و بعدم تساويهم مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث، فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية و التي لا تليق،في واقع الأمر، بمكاناتهم الاجتماعية و لا بقيمتهم الأخلاقية، و هذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، و له صلةٌ مباشرةٌ بكرامة الغـير و تقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع[3]، علمًا أن الأفراد في حاجة دائما إلى التـقدير والاعتبار الشخصي والاحترام ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية، وهذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه. إنّ غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار و شعور الإنسان المعرّض لمثل هذه التجارب بالإهانة[4].

إنّ العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة ايجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصا،

[1]- Honneth Axel, « Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance », traduit de l'allemand par Hervé Pourtois , ***Recherches sociologiques***,1999/2, n°30.p.12.

[2]- Axel Honneth, ***La lutte pour la reconnaissance***. *Op.cit*., p.163.

[3] -Ibid., p 164.

[4] -Axel Honneth « ***La théorie de la Reconnaissance*: *une esquisse*** », traduit par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris, 2004, p 133.

ولهذا يجد الأفراد– الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم- نوعا من التشجيع و من الاعتراف المتبادل.

هذا، وقد بيّن جورج هربرت ميد- فيما يتعلق بهذا النمط من الاعتراف- بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته و إنما متفرد أيضا، و أنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التذاوتي، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم و الغايات. و بقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضا – بالإضافة إلى اللحظة المعرفية والأخلاقية-اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. ولهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها هنا حينما يعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تتماهى الذات- دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما-مع صفاتها و أفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوئها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقها زوال طابعها التراتبي.أما مبدأ الإخلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف و هذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، وهذا يتوقف على الذوات المتفردة نفسها[1].

4-خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أن نظرية الاعتراف عند هونيث قائمة على فكرة أساسية و هي أنّ تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد و الجماعات،لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أنّ الدلالة الأخلاقية و السياسية

[1] -Axel Honneth « **Reconnaissance et reproduction sociale** » **in** ***La reconnaissance à l'épreuve.Explorations socio-anthropologiques***.*p 52.*

للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات و طرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي و السياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة و تجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي قد يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي المجتمع بؤر التوتر و العنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدده.

احتلت نظرية الاعتراف للفيلسوف الألماني المعاصر أكسل هونيث مكانة متميزة في الفكر الغربي المعاصر في السنوات الأخيرة، وأصبح هذا المفهوم من أكثر المفاهيم تداولا بين الباحثين في المجالات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. هذا، و قد استند هونيث في تأسيسه لهذه النظرية على نظريات كثيرة ومتنوعة المشارب، واستقى عناصر فلسفته من منابع فلسفية وسوسيولوجية شتى، لذلك يعد تتبع هذه العناصر من الأمورالمعقدة و ذلك لتنوعها وامتدادها في أعماق الفكر الفلسفي الغربي(الهيغيلية، الماركسية، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،..الخ) أضف إلى ذلك تأثره بأعمال و أبحاث سوسيولوجية و سيكولوجية(جورج هربرت ميد، دونالد وينيكوث..الخ). ضمن هذا السياق عمل هونيث أيضا على الاستفادة من فلسفة موريس ميرلوبونتي Merleau (Maurice Ponty) وخاصة فيما يتعلق بموضوع الجسد، وهذا على الرغم من أنه قد يبدو للوهلة الأولى أنه لا يوجد ما يربط بين هذين الفيلسوفين. ولأهمية الجسد عند ميرلوبونتي- الذي يحتل مكانة مركزية في فلسفته- يجدر بنا أن نتوقف قليلا عند هذا المفهوم، ثم نبين بعد ذلك كيف تم توظيفه من قبل أكسل هونيث.

يمكننا القول بأن الجسد Le corps يشغل مكانة مركزية في فلسفة ميرلوبونتي، و يعتبر كتابه الأساس **فينمنولوجيا الإدراك**، الذي نشر عام 1945، هو الكتاب الذي عرض فيه صاحبه بصورة مفصلة نظريته الخاصة بالجسد، و قد كان متأثرا في ذلك من دون شك بفينومنولوجيا إدموند هوسرل[1] Edmund Husserl، بحيث أنه قرّر بأن الجسد ليس مجرد شيئ قد نصادفه في العالم، بل هو الأصل الجذري لكل إدراك أو على حد

1-على الرغم من تأثر ميرلوبونتي فينومنولوجيا هوسرل فإنه عمل على جعلها أكثر عينية، و هذا عن طريق إغنائها بنتائج الأبحاث و الدراسات التي تحققت في حقل علم النفس المعاصر، و في علم النفس الغشطلتي على وجه الخصوص، و على هذا النحو تم الوصف الفينومنولوجي للإدراك و الزمان و المكان و العالم و اللغة و الجسد..الخ في فلسفة ميرلوبونتي.

تعبيره " إن جسدي هو محور أو قوام العالم، و هذا يعني أنني أعي وجود العالم بواسطة جسدي"[1].

هذا، وقد عمل ميرلوبونتي على تجاوز الاعتقاد الذي كان سائدا من قبل في الفلسفة التقليدية والديكارتية على وجه الخصوص، التي قامت على فكرة ثنائية النفس والجسد بحيث ينشطر وجود الإنسان إلى عالمين، عالم النفس وعالم الجسد، و الصفة الأساسية للنفس حسب ديكارت هي التفكير الذي يخص الأنا أو الذات بوصفها موجودا يقوم على نفس تفكر والمستقلة عن الجسد كشيء ممتد في المكان. من هذا المنظور كان ينظر إلى الفكر كفعل ذهني خالص مستقل عن الجسد، بل إن هذا الأخير- باعتباره محلا للغرائز- قد يكون عائقا أمام عملية التفكير نفسه، و لهذا كان من اللازم أن ننفك عنه إذا كنا نريد أن نصل إلى" التفكير السليم". وفي نظر ميرلوبونتي لا يمكن أن يكون هناك تفكير منفصل أو مستقل عن الجسد، و ذلك لأن هذا الأخير ليس كيانا تابعا للفكر ولا يمكن في واقع الأمر الفصل بينهما، حتى لا تضيع وحدة الإنسان.

كما واجه ميرلوبونتي أيضا النظريات العلموية و الوضعيةLe positivisme التي اختزلت الجسد في، بسبب نزوع هذه النظريات نحو تقديم تفسير اختزالي و محدود للظواهر(الطبيعية و الإنسانية)، لهذا السبب رفض ميرلوبونتي هذه النظريات و انتقدها بشدة و أكد على عجزها عن النفاذ إلى حقيقة الوجود الإنساني و إدراك حقيقة الجسد لأن المعرفة العلمية الموضوعية تلتزم بمنهج يحول دون الوصول إلى الحقيقة التي يمكن سبر أغوارها عن طريق المنهج الفينومنولوجي، والجسد لا يشبه الأشياء الموجودة في العالم لأنه يمثل ذلك" المعيش Le vécu المتفرد بالتجربة الذاتية التي يتعذر تفسيرها "علميا" أو"موضوعيا، غير أن هذا الكلام لا يفهم منه بأن ميرلوبونتي يقف موقفا معاديا للعلم أو يرفض المعرفة العلمية بالكلية، وإنما عمل على وضعها في السياق أو المنظور الفلسفي المؤهل لفهم حقيقة الجسد وإدراك كنهه أو ماهيته، ولهذا أكد على ضرورة الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي، و" العودة إلى الأشياء ذاتها"، تطبيقا للمنهج الفينومينولوجي الذي

---

[1] -Maurice Merleau Ponty **La phénoménologie de la perception,** Paris, Edition Gallimard, 1945, p 97.

يصبو إلى تحقيق الرؤية المباشرة والنافذة للعالم وفق ما نعيشه ونحياه.غير أن الجسد حسب ميرلوبونتي هو نقطة الانطلاق لكل علاقة مع العالم، و ذلك لأنه ليس موضوعا أو شيئا مثل باقي الأشياء الموجودة أمامنا أو بقربنا- كما قلنا سابقا- وإنما هو أساس تواصلنا مع العالم نفسه. وحتى يتبين لنا فهم أعمق لهذه الفكرة الهامة و المحورية تجدر الإشارة إلى أن ميرلوبونتي قد ميّز بين ما يسميه الجسد-الموضوع Le corps-objet الذي لا يختلف عن الأشياء والموضوعات الأخرى التي نجدها في العالم الطبيعي التي يدرسها العلم (البيولوجيا و الفيزيولوجيا) على وجه الخصوص، قصد الكشف عن القوانين الموضوعية التي تحكمها، والجسد الخاصLe corps-propre، بحيث أن هذا الأخير هو مجال لتأسيس المعنى و التواصل مع العالم، ضمن هذا السياق يقول ميرلوبونتي بأن" جسدنا ليس موضوعا "للذات المفكرة" وإنما هو جملة المعاني المعاشة"[1].

إنّ الجسد الخاص هو نمط من الانتماء للعالم وأداة الدلالة التي تجعله حاضرا فيه، بحيث تصبح الأشياء والموضوعات الأخرى سوى إضافات للجسد الخاص الذي يشير إلى"جسدي" من حيث هو مركز وجودي و قوة لفعلي وإدراكي للعالم و لارتباط ذاتي بهذا العالم، فبجسدي أكون حاضرا إلى ذاتي، و بجسدي تكون الأشياء حاضرة إليّ أيضا فتكتسب معناها، وعلى حد تعبير ميرلوبونتي" يتكون الشيء من خلال اتصال جسدي به، وقبل أن يكون له معنى بالنسبة إلى العقل، هو قبل كل شيء بنية أمام جسدي و متفتح عليه"[2].

هذا، و قد أكد ميرلوبونتي على أهمية الجسد في التجربة الإدراكية للعالم، و ذلك لأن الجسد هو بمثابة الأصل أو المرتكز الأساسي لكل تجربة إدراكية للعالم، و هذا الأخير هو بالنسبة له محّمل بالمعاني المرتسمة في نسيج العالم ذاته، يقول ميرلوبونتي: "إن جسدي المرئي و المتحرك يتشابك في نسيج العالم و تماسكه هو تماسك شيء ما. ولكن بما أنه يرى و يتحرك فهو يمسك بالأشياء في دائرة حوله، و هي بذلك ملحقة به (..)

[1] -Ibid., p179.

[2]- Ibid.,p 369.

إنها مغروزة في لحـمه، و تكون جزءا من تعريـفه الكامل، و العالم مصنوع من نفس نسيج جسدي"[1].

و بناء على ما سبق نقول بشكل إجمالي، إن الجسد حسب ميرلوبونتي هو بمثابة وسيط يحقق الإنسان من خلاله وجوده في العـالم و يجعله حاضرا فيه، و بذلك فهو لـيس موضوعا مستقلا عني بل "أنا جسدي" على حد تعبير ميرلوبونتي، و لهذا لا يخفى تأثيره في كثير من الأسماء التي طبعت الفكر الفلسفي المعاصر، و من هؤلاء-كما أشرنا إلى ذلك من قبل- أكسل هونيث الذي استفاد من نظرية الجسد[2] الميرلوبونتية.

لكن السؤال المطروح هنا هو ما الذي استفاده ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت من هذه النظرية؟ و بأي معنى طبقها في نظرية الاعتراف؟ حتى لا نطيل في عرض التحليل الذي قدمه هونيث بخصوص هذه المسألة نشير هنا إلى أن تأثره بفكرة الجسد لميرلوبونتي يندرج في سياق سجاله مع أستاذه يورغن هابرماس فيما يتعلق بنظريته التواصلية التي قامت على فكرة تنظيم عملية التفاعل والتذاوت (L'intersubjectivité) بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي قصد تأسيس مجتمع خال من السيطرة و الهيمنة، ضمن سياق ما يسمى بالمنعطف اللغوي (The linguistic turn)، ونظرا لأهمية اللـغة في فهم العلاقات الاجـتماعية، وظف هابرماس الاتجاهات اللغوية- وخاصة الأنغلوساكسونية- لتعزيز نظريته في الفعل التواصـلي للبحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن و اتفاق متبادل بين الأطراف الاجتماعية المشاركة في العملية التواصلية، فاللغة هي بمثابة وسيط وظيفته الربط بين الأفعال الاجتماعية بعيدا عن كل هيمنة أو سيطرة قد تهدد أفراد المجتمع لأن اللـغة هي الإطار الذي يحدث به التواصـل الإنساني والتفاعل الاجتماعي، وعملية التذاوت، فيتحقق التفاهم المتبادل و التفاعل الحواري. وهذا

---

[1] - ميرلوبونتي (موريس) **العين و العقل**. ط[1]. ترجمة حبيب الشاروني. بدون تاريخ. القاهرة، منشأة المعارف ص19

[2] -يعتبر أكسل هونيث من فلاسفة مدرسة فرانكفورت الأكثر انفتاحا على الفكر الفلسفي الفرنسي، وقد عمل على إدخال عناصر من هذا الفكر(وخاصة ميرلوبونتي، سارتر، فوكو) في نظريته النقدية الجديدة القائمة على براديغم الاعتراف، وهذا الاهتمام أيضا هو ما جعل هذا البراديغم الجديد حاضرا بقوة في الحقل الفلسفي الفرنسي في السنوات الأخيرة لدى بعض الفلاسفة الفرنسيين الجدد من، مثل إيمانويل رونو، (Emmanuel Renault)، أوليفييه فوارول (Olivier Voirol)، ج.ف ديـرانتي (J.P Deranthy)، ستيفان لـزاري (Stephan Lazzari)، إيف كوسـيه (yves Cusset).

ما أشار إليه مانفرد فرانك (Manfred Franck) بقوله:" لقد جعل هابرماس من أهدافه الأساسية في كتاباته حول اللغة تأسيس دعاوى الصلاحية للوصول إلى تحقيق التفاهم داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية"[1].

هذا، و تعتبر النظرية التواصلية في نظر هونيث منعرجا أساسيا في مسار الفكر الفلسفي و الاجتماعي، و قد كان له بهذا الخصوص نقاشات فلسفية عميقة مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، و هذا ما يظهر بوضوح في كتابه الهام **مجتمع الازدراء. نحو نظرية نقدية جديدة،** الذي انتقد فيه هابرماس و أعاب عليه مقاربته الأحادية الجانب للحياة الاجتماعية و العالم المعيش من خلال اللغة و مختلف مستويات التواصل (التفاهم، التفاعل،المناقشة،التحاور..الخ)، أضف إلى ذلك توظيف هابرماس المفرط للاتجاهات اللغوية المندرجة في إطار ما يسمى بالمنعطف اللغوي قصد تعزيز نظرية التواصل. صحيح إن اللغة– كما يرى هونيث- تلعب دورا لا يستهان به في حياتنا الاجتماعية، إلا أنه لا يصح اختزال العلاقات الاجتماعية فيها[2].

أضف إلى ذلك أن النظرية التواصلية بتمركزها في القواعد اللغوية و الصورية للتواصل قد تجاهلت بذلك التجارب الأخلاقية والاجتماعية التي قد تتمظهر من خلال الواقع الاجتماعي، كالظلم والاحتقار أو الازدراء و الإهانة الاجتماعية، التي يتعرض لها الأفراد أو الجماعات داخل بنية العلاقات الاجتماعية السائدة، و التي قد يعبر عنها بصور وأشكال غير لغوية (الحركات،الأفعال، الملامح الجسدية،..الخ)، و في هذا السياق يقول أكسل هونيث: "إن عملية التذاوت قد تنبثق من تلك الأشكال ما قبل اللغوية، و من التواصل الاجتماعي الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بالجسد.هذا، و قد نتعلم شيئا على أنه استعداد تذاوتي ما قبل لغوي، و ذلك بالاقتراب من التفاعل الجسدي مع أولئك الأشخاص القريبين منا، وهذا ما يدفعنا إلى قول بأن أصل أو أساس التذاوت قائم على شكل من أشكال التفاعل أو التواصل المرتبط بالجسد "[3].

---

[1] - مانفرد فرانك. **حدود التواصل**.ترجمة عز العرب بناني، افريقيا الشرق: الدار البيضاء 2003، ص55.

[2] -Axel Honneth. **La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique**. Traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rushe, et Alexandre Duperyrix ,Paris ,La découverte p161.

[3]- Axel Honneth. **La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique,** p164.

هذا، وقد عمل هونيث على استبدال براديغم(Paradigme) التواصل الذي قامت عليه النظرية الاجتماعية لهابرماس ببراديغم الاعتراف الذي يعتبره هونيث المفهوم الأقدر على تفسير القضايا و المسائل التي يطرحها الفكر الاجتماعي و الأخلاقي و السياسي المعاصر.

ضمن هذا السياق، يمكن أن نشير-باختصار شديد-إلى أن تأسيس الاعتراف المتبادل بين الناس يتم-حسب هونيث-من خلال ثلاثة أشكال أساسية و هي: الحب، الحق والتضامن. فعندما يتم الاعتراف للأفراد داخل بنية العلاقات الاجتماعية بأن لهم حاجات ذاتية وأنهم ذوات متساوية من الناحية القانونية، وأخيرا بأنهم يتمتعون بقدرات عملية تؤهلهم لإعادة إنتاج حياتهم المشتركة فإن هؤلاء الأفراد يستطيعون تحقيق ذواتهم، وفي يتم الاعتراف بهم من طرف الآخرين، و بالتالي تتحقق ثلاثة مقاصد أساسية حسب هونيث وهي:

الثقة بالنفس(La confiance en soi) التي لا يستطيع المرء أن يحقق وجوده الفردي والمشاركة في الحياة الاجتماعية بدونها، واحترام الذات (Le respect de soi) بحيث تستطيع هذه الذات فهم أفعالها و شعورها باحترام الغير لها بصورة كاملة، و تقدير الذات(L'estime de soi) التي يتأكد من خلالها كل فرد أنه يتمتع بجملة من المؤهلات والقدرا التي تسمح له بتحقيق الانسجام والاندماج الايجابي مع واقعه الاجتماعي.

هذا، و يمكننا القول أنه في ضوء هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف التي قدمها هونيث، يكتسي الشكل الأول المتمثل في الحب أهمية بالغة فيما يخص موضوع الجسد و ذلك لأن الاعتراف به قد لا تتم بالصورة المنتظرة أو المناسبة في نسيج الحياة الاجتماعية، في ظل الأنظمة الاجتماعية و السياسية القائمة، التي تطرح فيها اليوم مسألة الاعتراف أكثر من أي وقت مضى[1]، وذلك لأن الأفراد معرضين باستمرار لانتهاك الآخرين لأجسادهم، و لمختلف صور الاحتقار التي قد تلحقهم عن طريق مختلف أشكال العنف

[1] -Axel Honneth. **La lutte pour la reconnaissance.** Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris, Les éditions du cerf, 2002, p 57.

وسوء المعاملة التي قد يتعرضون لها يوميا[1]، فالاستخدام الأداتـي للجسد و تشييئه يعني تجريده من الطابع الإنساني، و من حقيقته الوجودية الحرة، علما أن الأشـكال الأولى للاحتقار كانت تتمثل منذ القدم في إذلال الإنسان و إهانته على مستوى جسده، فالعبد مثلا كان يسخر للعـمل البدني الشاق والمرهق، أو يكبل ويسجن بكيفية يشعر فيها بالإهانة و بضياع كرامته كإنسان جدير بالاحترام و التقدير على غرار أمثاله من الناس، أو ما يمكن أن يتعرض له المرء من تعذيب أو اغتصاب، بحيث يشعر بالذل و الإهانة و الخضوع المكره للغير و تبعيته لإرادتهم، فيحرم من إمكانية التصرف في جـسده الخاص بحرية و استقلالية، و من ثمة فإن تحكم الغير في جسده قد يحطم أيضا العلاقة التي يقيمها المرء مع نفسه، فيفقد الثقة في نفسه و في الآخرين أيضا، يقول هونيث: "بقدر ما كانت تجربة الاعتراف هي الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال هوية شخصية الفـرد، فإن غياب هذا الاعتـراف، أو ما يسمى بالازدراء، قد يجعل الفرد يشعر بأنه مهدد بفقدان شخـصيته وضياعها، و بالتالي يشعر بنوع من الذل و الغضب و السخط[2].

إنّ احتقار الجسد و إلحاق الأذى به و ما ينجر عن ذلك من تجارب أليمة لدى المرء قد تثير لديه في كثير من الأحيان- و هذا ما أكدته التجارب و الدراسـات السيكولوجية والسوسيولوجية[3]- انهيار ثقته بالعالم الاجتماعي برمته إثر الشعور بضياع

---

[1] -يشير أكسيل هونيث في مقاله حول ميشيل فوكو أن هذا الأخير قد تأثر بدوره بنظرية الجسد لميرلوبونتي و قد طورها وعمقها بعد ذلك بالبحث عن تأثير المؤسسات والنظم التي كرست القهر الجسدي (السجون، المدارس، المصانع..الخ). انظر بهذا الخصوص:

Axel Honneth « **Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité** » in revue Critique, n.417. Année 1986.

[2]-Axel Honneth. **La société du mépris**. P 193.

[3] -يمكن الاستفادة من الأبحاث السوسيولوجية و السيكولوجية للعالمين ج.ه.ميد (G.H.Mead) و ودونالد ينيكوت (D.Winnicott) فيما يخص النتائج المترتبة عن تجربة احتقار الجسد أو الذات داخل نسيج الحياة الاجتماعية، ويمكن الرجوع بخصوص ذلك إلى المؤلفين التاليين:

G.H. Mead, **L'Esprit, le soi, la société**, trad. Cazeneuve, Paris, PUF, 1963.

Donald. W. Winnicott, **Processus de maturation chez l'enfant**, trad. J. Kalmanovitch, Paris: Payot, 1970).

الاعتراف و الاحترام و التقدير الذي يجب أن يكنه الغير للجسد الذي يلعب دورا أساسيا في تفاعلات الفرد مع العالم الخارجي(الطبيعي و الاجتماعي)، و لهذا أصبحت تجربة الجسد في نظر أكسل هونيث منطلقا و أساسا لكل اعتراف و احترام يمكن أن تحقق له داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، بل و شرطا أيضا لكل مقاربة تذاوتية و تفاعل اجتماعي يتحقق مع الغير، و هذا يعني أن عملية التذاوت التي أشرنا إليها سابقا لا تقف عند حدود التفاهم على مستوى المعايير اللغوية، و ذلك بالاعتماد على اللغة قصد الوصول إلى تحقيق ذلك داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل، كما ذهب إلى ذلك هابرماس، فالعلاقات الاجتماعية حسب هونيث أوسع من أن تختزل في التواصل اللغوي، و لهذا السبب لا يجب أن نستهين بأشكال التفاعل غير اللغوية، و خاصة ما يتعلق بدور الجسد كما قلنا سابقا، و في هذا السياق يقول هونيث: " إن للجسد وظيفة أساسية و رئيسية في عملية التفاهم و في التفاعل الاجتماعي، و هذا معناه أن حركاتنا و تعبيراتنا الجسدية قد تم تشكيلها اجتماعيا، و هي المسألة التي فهمها موريس ميرلوبونتي جيدا، و ذلك لأن الجسد عنده ليس مناقضا للعقل، و هنا يكمن الإسهام الفعلي للتقليد الفلسفي الفرنسي، و خصوصا مع ميرلوبونتي"[1]

إن المشروع الذي ينادي به هونيث يرتكز على أن الجسد في نظره يمثل بعدا أساسيا و أوليا في عملية التفاعل التي تتم داخل المجتمع، و لا يمكن الحديث عن عملية التذاوت ما لم يتم أخذ بعين الاعتبار مكانة الجسد داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، ولذلك لا يصح تجاهل التجارب الاجتماعية و الأخلاقية للظلم و الاحتقار و الإهانة التي قد تلحق الجسد، والتي تجعل المرء عاجزا عن تحقيق ذاته و فاقدا الشعور بالاحترام و التقدير و الكرامة[2].

و بناء على ما سبق نقول بشكل إجمالي، إن النظرية النقدية الجديدة التي يمثلها اليوم الفيلسوف الألماني أكسل هونيث تحاول أن تجد طريقا جديدا لإقامة حياة اجتماعية و إنسانية على أساس ما يسمى ببراديغم الاعتراف، قصد العثور على حلول عملية

---

[1] -Axel Honneth, **La société du mépris**. P 166.

[2] -Axel Honneth. « Reconnaissance et reproduction sociale » in J.P.Payet,A.Battegay (sous la dir.de), **La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques**, Paris, La Découverte, 2008, p 53.

للمشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تواجهها المجتمعات المعاصرة، وهذا بالاستفادة من مختلف النظريات الفلسفية، و من بينها نظرية ميرلوبونتي التي أسهمت في بلورة أهمية الجسد قصد استرجاع مكانته، والذي كان ضحية تحكم علاقات التشيؤ والاغتراب في مجتمعاتنا المعاصرة التي تحكمها العقلانية الأداتية.

إن حضور فلسفة ميرلوبونتي في كتابات الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، وعلى رأسهم أكسل هونيث، يؤكد من جديد راهنية هذا الفيلسوف.

نصوص مترجمة

حول مدرسة فرانكفورت*

حينما تعرّض العلماء الألمان إلى التشتت عام 1933، لم يكن هناك أي مجال، بحيث يمكن أن تخوّل لهم المعرفة المألوفة نفوذا أو تأثيرا خاصا. وهذا على الرغم أنّ أنظار أوربا كانت موجهة نحوهم بكثير من التعاطف معهم. لقد كانت هذه الأنظار متسائلة، المتولدة عن أناس واجهوا خطرا غير عادي، وعاشوا رعبا جديدا.لقد كان قد من اللازم مرور بعض الوقت حتى يتوصل المعنيون بالأمر إلى تكوين صورة في أذهانهم عما ظهر أمامهم. ولكن خمس سنوات كانت في الحقيقة مدة كافية لذلك، لأنّ هذه السنوات التي تمحورت حول تجربة واحدة، و التي وظفها كل واحد بطريقته الخاصة في مجاله، كانت كافية بالنسبة إلى هذه المجموعة من الباحثين لكي يعرفوا ما الذي حدث لهم كباحثين، وما سيوجّه أعمالهم مستقبلا. و قد كانوا مدينين في ذلك، بصورة خاصة، إلى أولئك الذين أظهروا وُدهم و نالوا ثقتهم في المنفى.

هذا، و قد التفت مجموعة من المفكرين في فترة أيام الجمهورية الألمانية حول " معهد الدراسات الاجتماعية" بفرانكفورت. ولا نستطيع القول بأنّ المعهد كان مكوّنا في الأصل من فرقة متخصصة من الباحثين. لقد كان ماكس هوركهايمرMax Horkheimer، مدير المعهد، فيلسوفا، أما أقرب مساعده، فريدريش بولوك Friedrich Pollock، فقد كان عالما اقتصاديا. كما أننا نجد إلى جانبهما المحلل النفساني فروم Fromm والباحث المتخصص في الاقتصاد السياسي غروسمان Grossman وفلاسفة مثل ماركوزMarcuse وروتفايلرRottweiler-وهو من المهتمين بالجمالية والموسيقى أيضا- ومؤرخ الأدب لوفنتال Löwentalو مجموعة أخرى من الباحثين. إنّ تجمّع هؤلاء الباحثين قام على فكرة مفادها "أنّ نظرية المجتمع لا يمكن أن تتطور اليوم إلا من خلال ارتباطها الوثيق بجملة من

* Walter Benjamin, **Sur l'École de Francfort,** in revue Maß und Wert I (1937-1938) pp.818-822.

التخصصات، أهمها على وجه الخصوص، الاقتصاد السياسي، علم النفس، التاريخ والفلسفة". ومن جهة أخرى، فإنّ الباحثين الذين أشرنا إليهم، تجمعهم الرغبة في ضبط تخصصاتهم وفق حالة التطور الاجتماعي ونظريته، بعيدا عن الطرح المذهبي أو الصياغة النسقية. بل يجب الحديث هنا عن أثر تجربة فريدة تميز أفكار هؤلاء الباحثين. وهذا يعني أنّ الصرامة المنهجية، التي كثيرا ما يفتخر بها العلم، لا يستحق هذه التسمية إلا إذا أدمجت في أُفُقها ليس فقط التجريب الذي يُمارس في الفضاء المعزول للمخبر، و إنما أيضا ضمن الفضاء المفتوح للتاريخ. لقد أدرك الباحثون الذين قدموا من ألمانيا أهمية ذلك، بأكثر حيوية مما كانوا يتمنون ذلك. و هذا ما دفعهم إلى تأكيد العلاقة الوطيدة التي تربط أعمالهم بالتيار الواقعي الذي عرفته الفلسفة الأوروبية منذ تطوره في القرن 17، و خاصة في بريطانيا، ثم في القرن 18 في فرنسا، و في القرن 19 في ألمانيا. هذا، و قد كان هوبز Hobbes و بيكون و ديدرو Diderot و دولباخ D'Holbach و فيورباخ Feuerbach و نيتشه Nietzsche على وعي بالمغزى الاجتماعي لدراساتهم. لقد حاز هذا التقليد اليوم سلطة جديدة، و إدامته يكتسي اليوم اهتماما بالغا.

إنّ تضامن العلماء و الباحثين في الديمقراطيات الكبرى، و خاصة في فرنسا و أمريكا، قد سمح لهؤلاء الباحثين الألمان بتحقيق أشياء، لا يمكن حصرها في الملاذ الذي وجدوه في هذه الديمقراطيات. ففي أمريكا، تم ربط "معهد الدراسات الاجتماعية" بجامعة كولومبيا. وفي فرنسا أُلحق "معهد الدراسات الاجتماعية" بالمدرسة العليا للأساتذة". لقد تواصل النقاش العلمي حيثما استطاع أن يتطور بكيفية حرّة. هذا، و يمكن أن نجد أسبابا معقولة لربط هذا النقاش، و هذا بغض النظر عن الشعارات السائدة، بتلك المسائل التي لم يتم توضيحها و تبيينها في الفلسفة الأوروبية بسبب الوضع المزري الذي يعرفه المجتمع.

إنّ هذا هو موضوع نقاش حول الوضعانية Positivisme، أو"الفلسفة التجريبية " كما نقول اليوم، الذي خاض فيه "معهد الدراسات الاجتماعية". أما المحاور الأساسي فقد تمثل في مدرسة فينا التي كان يمثلها كل من نيوراث Neurath،كارناب،Carnap و راينشنباخ Reichenbach. هذا، و تجدر الإشارة إلى أنّ هوركهايمر قد أشار في مقاله الموسوم بـ" ملاحظات حول العلم و الأزمة" توجّه الوضعانية و نزعتها إلى اعتبار المجتمع البرجوازي مجتمعا خالدا و تقليلها من أهمية التناقضات، إن على المستوى النظري أو المستوى العملي.

هذا، و قد استعاد هوركهايمر ثلاث سنوات من بعد في مقاله " مشكلة الحقيقة" هذه الفكرة بتوسع أكثر. و قد شملت الدراسة في هذا المقال الفلسفة الغربية برمتها، إذ أنّ قبول الواقع الموجود بصورة غير نقدية، و موقف الخضوع الذي يتبع النزعة النسبية للباحث الوضعي، قد ظهرت منذ ديكارت من خلال " تلك العلاقة التي قامت بين الشك المنهجي الكوني ونزعته الكاثوليكية الصادقة"(مجلة الدراسات الاجتماعية، السنة الرابعة، الكراسة الثالثة، ص322). لقد كتب هوركهايمر بعد سنتين ما يلي: " إنّ النظرية بمفهومها التقليدي، كما تأسست لدى ديكارت، و على غرار ما نجدها عبر كل جهاز العلوم المتخصصة، تنظم التجربة انطلاقا من المسائل المرتبطة بإعادة إنتاج وجود المجتمع الحالي" (مجلة الدراسات الاجتماعية، 6، رقم 3، ص625). و بعبارة وجيزة، إنّ نقد النزعة الوضعية معناه أن نعكف على مشكلة هذا" الجهاز" العلمي. و ليس من الصدفة أن ينسحب هذا "الجهاز" من الاهتمام المرتبط بالإنسانية، وإذا ما كان من المتيسر له أن يكون في خدمة الأقوياء." إنّ عطالة بعض قطاعات المؤسسة الجامعية، والذكاء الضائع في بناء الاديولوجيات الميتافيزيقية وغير الميتافيزيقية: لكل ذلك دلالته الاجتماعية. و لكن، من دون أن تستجيب حقيقةً لمصالح فئة، ليس لها أهمية كبيرة، داخل المجتمع. (مجلة الدراسات الاجتماعية،6، رقم 2، ص 261).

ما هي الآمال المرجوة، وخاصة لدى العلماء المنفيين، من هذا الجهاز، في الوقت الذي أصبحت فيه وظيفة هذا الأخير الأكثر إيجابية، أي تكوين علاقات دولية بين الباحثين، مقيدة ومحصورة في كثير من الأحيان؟ لقد منع بعض الفروع العلمية، كالتحليل النفسي في بعض البلدان، بل و منع بعض النظريات الفيزيائية أيضا؛ أما التبادل الثقافي، حتى لأسباب مادية، أصبح مهددا بالاكتفاء الذاتي والاقتصادي؛ أما المؤتمرات التي كان بإمكانها أن تسهم في تدعيمه تشهد توترات سياسية كامنة أو خفية. لقد أصبحت النظرية حاجز قفز، أما جامعة الأدب فقد تحوّلت إلى طروادة جديدة، بحيث أصبح أعداء الفكر والعقل يخرجون من مخبئهم. و من المفيد مواجهة التأثير الذي تسببه الشروط الحالية على البحث من خلال استخلاص دلالة نتائجها الخاصة بالنسبة إلى الحاضر. هذه هو مغزى المشترك لإسهامات "مجلة الدراسات الاجتماعية ". ما الغرض الذي كان يهدف إلى تحقيقه هذا البرنامج ؟ هذا ما يسعى إلى تبيانه تلك المواجهة التي وقعت مع البراغماتية، والتي استبقت بطريقتها، بصورة إشكالية تطبيق ذلك في الزمن الحاضر.

إذا لم يكن من الممكن أن تتجاهل نظرية المعرفة العلمية النزعة الوضعية، فإنها لا تستطيع أيضا أن تتغاضى– و خاصة في أمريكا- عن أهمية البراغماتية. هذا، و تختلف هاتان المدرستان (الوضعية و البراغماتية) أولا في تصورهما للعلاقة القائمة بين النظرية العلمية من جهة والممارسة من جهة ثانية. إنّ النظرية في، نظر النزعة الوضعية، لا تولي اهتماما يُذكر للممارسة؛ أما في نظر البراغماتية بجب أن تنتظم حولها. إنّ تحقيق النظرية من خلال الممارسة تمثّل–من منظور البراغماتية- معيار حقيقة هذه النظرية نفسها. وبالمقابل، و في نظر المفكر النقدي، "إنّ التحقيق، الدليل على تطابق الأفكار مع الواقع الموضوعي، يُعتبر عملية تاريخية يمكن تعطيلها وإيقافها"(مجلة الدراسات الاجتماعية، 4، رقم 3، ص346). إنّ البراغماتية تحاول عبثا التملّص من هذا المعطى التاريخي من خلال إقامة "الممارسة" الأولى التي هي محّك الفكر نفسه. بالمقابل، فإنّ النظرية النقدية لا تقبل هكذا " مقولات الأحسن، المفيد، و المناسب " التي تستخدمها البراغماتية. إنّ اهتمام النظرية النقدية كان منصبا على النقطة التي يبدأ الفكر العلمي، أثناء تكوين المفاهيم، في إفراغ الذاكرة النقدية التي أعطيت له لتفحص أو تقصّي الممارسة الاجتماعية، مع تقديم سوى صورة مُجمّلة عن هذه الممارسة. " كلّما تم الخلي عن الاهتمام بتحقيق مجتمع أفضل لصالح إرادة إقامة الطابع الأبدي للمجتمع الحاضر، تدخل عامل الانسداد وانعدام التنظيم في مجال العلم" (مجلة الدراسات الاجتماعية، I، 2/1، ص 3). إنّ مثل هذا المشروع يتوارى بالتأكيد خلف مظهر الصرامة التصوريّة؛ و قصد إزاحة هذا المشروع، تم فحص بعض المفاهيم الأساسية للعلوم و نقد العلم، كمفاهيم الحقيقة، الماهية، التحقّق، الأنانية و" الطبيعة " الإنسانية، في صفحات هذه المجلة (..).

عندما نحيد عن العلم "الوضعي" الذي كان في كثير من الأحيان شريكا في العنف و الوحشية، كان لزاما أن تتوجه الأنظار أبعد من منابر المعرفة الرسمية،أي نحو "الانتلجنسيا المقيّدة". لقد طالبت هذه الأخيرة بأوليّة لا تخصها. إنّ الأمر متعلق بالنسبة إلى الباحثين الأحرار في يومنا هذا بفهم الإمكانيات المتاحة لهم وحدهم لصد أو تعطيل تقهقر مبادئ الإنسانية في أوربا. و ليسوا في حاجة، لتحقيق ذلك، " أن يقدّم لهم أساتذة الجامعة ما يدّعونه من " تموقع" (مجلة الدراسات الاجتماعية، 5، رقم 2، ص 275). إنّ الشعارات، و مهما كان مصدرها عاجزة عن إيجاد حل لهذه القضية. " إنّ المثقف يكتفي بالإعلان عن القوة الإبداعية للبروليتاريا" قد نسي أن التخلي عن بذل مجهود نظري يستطيع ربما أن يكون

يضعه بشكل مفيد في" تعارض مؤقت مع الجماهير، بحيث تصبح هذه الأخيرة أكثر ضعفا وعماءا (مجلة الدراسات الاجتماعية، 5، رقم 2، ص 268).

إنّ أعمال معهد الدراسات الاجتماعية تتقارب بخصوص نقد الوعي البرجوازي. إلا أنّ هذا النقد لا يتم من الخارج و إنما انطلاقا من النقد الذاتي، و لا تبقى لصيقة بالوضع الراهن وإنما تهدف الأصل نفسه.هذا،و لم يخّص النقد إطارا أوسع من إريك فروم Eric Fromm، الذي تعود أبحاثه إلى فرويد Freud بل و إلى باشوفن Bachofen أيضا. لقد بيّن الأول (فرويد) مختلف الطبقات التي تنضّد و ترتبط بعضها ببعض لتشكّل الدافع الجنسي. إنّ اكتشافاته قد أدخلت التاريخ في الحسبان، و لكنها تحيلنا إلى المرحلة ما قبل التاريخية أكثر من المراحل التاريخية الإنسانية. أما فروم فقد طرح بحزم مسألة المتغيرات التاريخية للدافع الجنسي.(وبصورة مماثلة، طرح باحثون آخرون مسألة المتغيرات التاريخية الخاصة بالإدراك الإنساني.) لقد استخدم فروم إلى أبعد حد فكرة البنيات الغريزية " الطبيعية"، و ذلك لأنّ الأمر متعلق في نظره بمعرفة كيف تكون الحاجات الجنسية مشروطة في المجتمعات التاريخية. ضمن هذا، يرى فروم أنّه من الخطأ الاعتقاد بأنّ كل مجتمع عبارة عن كيان متجانس. " يجب أن تقهر الطبقة الخاضعة دوافعها أكثر من الطبقة المهيمنة" (" دراسات حول السلطة والأسرة" (كتابات معهد الدراسات الاجتماعية، تحت إشراف ماكس هوركهايمر، الجزء 5).

لقد دارت أبحاث فروم حول الأسرة التي تمثّل في نظره مركز نقل الطاقات الجنسية التي تؤثر كثيرا في التنظيم الاجتماعي، والطاقات الاجتماعية بدورها في التنظيم الجنسي. و هذا التحليل دفعه في نهاية المطاف إلى ضرورة الرجوع إلى باشوفن. لقد استعاد نظرية هذا الأخير فيما يخص التعارض الموجود بين البنية الأسرية المتمركزة حول سلطة الأم و البنية الأسرية المتمركزة حول سلطة الأب، و هي النظرية التي اعتبرها كل من انجلزEngels و لفارغ Lafargue في زمنهما من أكبر الانتصارات التي تحققت في القرن 19. هذا، و إنّ تاريخ السلطة، بقدر ما مثّل اندماجا متواصلا للإكراه الاجتماعي داخل الحياة الباطنية للفرد، تتطابق، في الأساس، مع تاريخ الأسرة المتمركزة حول سلطة الأب. " إنّ سلطة أب الأسرة متجذرة في نهاية الأمر في البنية التسلطية للمجتمع برمته". من الناحية الزمنية، يمثّل أب الأسرة إزاء الطفل أول وسيط للسلطة الاجتماعية؛ أما فيما يخص المحتوى، فإنه لا يُعتبر نموذجا بل مجرد انعكاس له"(المرجع نفسه، ص 88). أما في النموذج الأسري الصارم

المتمركز حول سلطة الأب، الذي ظهر في الأزمنة الحديثة، فإنّ استبطان الإكراه الاجتماعي قد اكتسى طابعا غامضا و مميتا؛ هذا هو موضوع النقد الأساسي لدى فروم. و قد كان ذلك محور الاهتمام في مقاله الموسوم بـ«نظرية نظام الأسرة القائم على سلطة الأم ودلالته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي"، حيث كتب قائلا:" لقد استطاع التقدميّون من الفلاسفة الفرنسيين التنويريين تجاوز العقدة النفسانية و الايدولوجية لبنية الأسرة المتمركزة حول سلطة الأب. غير أنّه قد تبيّن أنّ الممثل الفعلي لنزعات الأسرة المتمركزة حول سلطة الأم تتمثل-في حقيقة الأمر-في الطبقة التي كانت حوافزها في العمل أساسا تلك الاعتبارات الاقتصادية، أكثرمن ذلك الإكراه المستبطن"(مجلة الدراسات الاجتماعية،3، رقم2، ص225).

لقد وضع هوركهايمر في المحك نظريات فروم في مقال له حول درجة وعي الموجِّهين في صراع تحرّر الطبقة البرجوازية. هذا، وقد اعتبر المؤلف هذه الدراسة المعنونة بـ" النزعة الأنانية والتحرّر" كإسهام في " أنثربولوجية العصر البرجوازي". وقد شملت كل تاريخ الإنعتاق البرجوازي، من كولا دي رينزو Cola di Rienzo إلى روبسبيير Robespierre. إنّ اتساع مجال الرؤية هنا يتوقف على تفكير متقارب جدا مع تلك الأفكار التي أشرنا إليها سابقا. " فكلما تأكدت سلطة المجتمع، كلما أصبحت العلاقة بين الأفراد متسمة بطابع اللامبالاة و بالعداء"غير أنّ نقد النزعة الأنانية منسجم أكثر مع نسق الواقع الأناني من تسويغه الصريح، و ذلك لأنّ هذا النسق أصبح يرتكز على نفي أو إنكار طبعه". " لقد علاقات السيطرة، في الأزمنة الحديثة، مقنّعة من الناحية الاقتصادية بمظهر استقلالية الذوات المنخرطة في عملية التبادل، ومن الناحية الفلسفية من خلال مفهوم حرية الفرد المطلقة؛ لقد تم استبطانها بواسطة قهر وإخماد مطالب اللذة"(مجلة الدراسات الاجتماعية،5، رقم2، ص165،169، 172). ومن الفقرات التي كان لها معاني معبّرة في المقال يمكن أن نشير إلى ما يتعلق بوصف الكاتب الروحنة Spiritualisation، الحماس الخطابي والاحتفالي والشطح الزهدي، التي تشترك فيها كل الحركات الثورية للبرجوازية، قصد إرجاعها إلى طاقات الجماهير المندفعة." والتي كانت، أثناء الحوادث الجارية، موجّهة من الخارج إلى الباطن "(مجلة الدراسات الاجتماعية،5، رقم 2، ص188). إنّ التحليل يرجع بالخصوص إلى تجربة الثورة الفرنسية. و لم يكن للجماهير، التي كانت بمثابة محرّك تاريخي لهذه الثورة، أن تشهد تحقيق مطالبها بعيدا عن ذلك." يُعتبر روبسبيير زعيما برجوازيا، والمبدأ الاجتماعي الذي كان يمثله متناقض مع فكرته حول العدالة الكونية. إنّ غض الطرف عن مثل هذا

التناقض يضفي على شخصيته، رغم عقلانيته المتحمسة، طابعا وهميا". "(مجلة الدراسات الاجتماعية،5، رقم 2، ص 209). إلى أي مدى كان الرعب، في آخر المطاف، خاضعا لهذا العنصر الوهمي، وما شكل الاستبطان يمكن أن يتحوّل إلى أفعال وحشية، و هذا ما يتضح من المنظور التاريخي، الذي يقضي في أخر الأمر إلى وضعنا الراهن. وهكذا، ظهرت سلسلة من الدراسات قد تطرقت في مجملها إلى الموضوعات نفسها فيما يخص الظواهر المعاصرة.ف فقد بحث هكتور روتفايلر weiler Hector Rott موسيقى الجاز كتناذرSyndrome سوسيولوجي. أما لوفنتال Löwental فقد عمل على فك لغزما قبل تاريخ الايدولوجيا التسلطية لدى كنوت هامزون Knut Hamsun؛ ومن جهته قام كراكور Kracauer بدراسة الدعاية في الدول الشمولية. لقد كان الغرض المشترك لكل هذه الدراسات توضيح كل ما يخص الأعمال الأدبية والفنية، ما يتعلق بتقنية إنتاجها. ومن جهة أخرى، سوسيولوجيا تلقي هذه الأعمال. وبهذه الكيفية توصلوا إلى تلك الموضوعات التي يصعب تحديدها عن طريق نقد الذوق.

إنّ العمل العلمي الجاد يجب أن يرتبط بمسائل المنهج. أما ما تم التطرق إليه بهذا الصدد فهي تندرج ضمن إشكالية أوسع، و هي متمركزة في مجال بحث معهد الدراسات الاجتماعية. في الأدب التقدمي، يتعلق الأمر أكثر في هذه اللحظة الزمنية بـ"الموروث الثقافي الألماني". ولن نستغرب، نظرا للوقاحة والاستخفاف التي يُكتب بها اليوم التاريخ الألماني، والذي ندير به أيضا التراث الألماني. و لن نربح شيئا إذا كان من جهة ثانية، هناك من الداخل من يسكت، و من الخارج من لهم الحق في الكلام للآخرين، وتفاخروا بجدارة الورثة الشرعيين لأنّ الخيرات الفكرية ليست مضمونة أكثر من الخيرات المادية. لذلك كان لزاما على المفكرين و الباحثين الذين لازالوا يتمتعون بحرية البحث أن يبتعدوا عن فكرة رأسمال للخيرات الثقافية الجاهزة تماما والذي تم جرده بصورة نهائية. كان عليهم صراحة معارضة المفهوم النقدي للثقافة بـ"المفهوم الاثباتي للثقافة" "(مجلة الدراسات الاجتماعية،5،رقم 1، ص54). وقد تأتى هذا الأخير من عصر لم يكن يصلح فيه سوى مبدأ المحاكاة الخاص بأسلوب عصر النهضة. و بالمقابل، فإنّ البحث عن الشروط التقنية للإبداع الثقافي و تلقيه وتخليده كان على حساب التقاليد السهلة، وخلق شروط تراث أصيل.

إنّ الشك في " المفهوم الاثباتي للثقافة" هو شك ألماني بامتياز، و يمكن أن يكون في عداد من وجدوا هنا عبارة دقيقة وذكية " إذا كان انهزام الديمقراطية أمرا خطيرا إلى هذه الدرجة

فذلك لأنّ الفكر الذي استندت إليه في حالة احتضار" إنّ هذه الفكرة تشير إلى ما يقوم عليه في نهاية الأمر إنقاذ التراث الثقافي، " كل ما تم الحصول عليه"، وهكذا، يتم تقديم حصيلة الزمن الحاضر- بحيث " يبدو له ذلك مهددا أو في طريق الزوال (مجلة الدراسات الاجتماعية،5،رقم 3، ص640). هل يمكننا استخلاص، من عملية انحلال المجتمع الديمقراطي العناصر، التي ارتبطت بحلم بداياتها، و لا تنكر التضامن مع المجتمع المقبل، مع فكرة الإنسانية نفسها ؟ لم يكن للباحثين الألمان، الذين غادروا البلاد، أن ينقذوا شيئا ما أو يخسروا شيئا، إن لم يجيبوا بنعم على هذا السؤال. إنّ محاولة قراءة هذه الإجابة بنعم على شفة التاريخ ليس عملا أكاديميا.

النقد الجمالي[*]: فلتر بنيامين

إنّ تحديد مفهوم النقد الجمالي بدون افتراضات معرفية غير ممكن، بل ولا حتى بدون افتراضات جمالية؛ ليس فقط لأنّ هذه الأخيرة تستلزم وجود الأولى، و لكن، و قبل كل شيء، لأنّ النقد نفسه يتضمن لحظة معرفية (ومع ذلك، ليس من المهم أن نعتبرها معرفة خالصة أو بمعرفة مرتبطة بتقديرات ما). وهذا هو حال التحديد الرومانسي لمفهوم النقد الجمالي، الذي هو نفسه مبني كليا على افتراضات معرفية. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الرومانسيين قد استخلصوا هذا المفهوم بتبصر.و بهذا المعنى، فإنّ هذا المفهوم يرتكز لا محالة على افتراضات معرفية. وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى عرض و تبيان مثل هذه الافتراضات بل وعدم نسيانها فيما سيأتي ذكره لاحقا. وفي الوقت نفسه، إذا أخذت هذه الدراسة بعين الاعتبار مثل هذه الافتراضات، فمرد ذلك إلى كوننا نستطيع فهمها من داخل الفكر الرومانسي باعتبارها (أي الافتراضات) لحظات نسقية، والغرض من ذلك هو إثبات ذلك بشكل أوسع مما هو متداول.

لسنا في حاجة إلى التأكيد أنّ بحثنا هذا، و بالنظر إلى تاريخ الإشكالات، هو من دون شك موجه من الناحية النسقية و يختلف في الوقت نفسه عن البحث النسقي الخالص لمفهوم النقد الجمالي في ذاته. وبالمقابل، من الضروري الإشارة إلى تحديدين آخرين يتمثلان في: ما يفصلها ليس فقط عن التساؤل الخاص بتاريخ الفلسفة وإنما ما يميز فلسفة التاريخ. ومن غير اللائق تسمية الأبحاث المتعلقة بتاريخ الإشكالات أبحاثا في تاريخ الفلسفة، بالمعنى الضيق، حتى و لو تلاشت بالضرورة، في بعض الأحيان، الحدود القائمة بينهما. إنّ الإقرار بأنّ كل تاريخ الفلسفة، هو في الوقت نفسه و بحكم الواقع القائم تطور لمشكلة وحيدة،بمثابة فرضية ميتافيزيقية. و من بيّن أنّ للعرض، في تاريخ الإشكالات، وبخصوص الموضوع، العديد من التداخلات مع تاريخ الفلسفة؛ و افتراض وجود تداخلات مماثلة بخصوص المنهاج، ما هو

[*] Walter Benjamin**, Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand,** Traduit par Philippe Lacoue Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Champs essais, 2008, pp 36-39.

إلا تحويل للحدود. ومع ذلك، فإنّا نجد أيضا، في هذه الدراسة المتعلقة بالنزعة الرومانسية، تحديدا آخر: هذا، ولن نحاول هنا تقديم الماهية التاريخية للرومانسية، أو بعبارة أخرى، لن نخوض في نمط التساؤل الخاص بفلسفة التاريخ. لكن، و مع ذلك، ستزودنا البناءات التي سنجدها فيما بعد، وخاصة فيما يتعلق بالنسقية الخاصة بفكر فريدريش شليغل وبفكرة الفن في الرومانسية الأولى، بالمواد، لا بوجهة نظر، قصد تحديد هذه الماهية.

لقد استعمل الرومانسيون لفظ" نقد" استعمالات متعددة. أما نحن فسنستعمل النقد فيما سيأتي بمعنى النقد الجمالي لا كمنهج معرفي ووجهة نظر فلسفية. و بهذا المعنى أخذ هذا اللفظ، كما سنوضح ذلك فيما بعد، وتحت تأثير كانط، معنى باطني للدلالة–من خلال وضعه المكتمل الذي لا يُضاهى-على وجهة النظر الفلسفية. غير أنّ اللغة المستعملة لم تحتفظ له إلا بمعنى الحكم والتقويم المُؤسَسيْن. وقد لا نستبعد تأثير الرومانسيين لأنّ من بين إسهاماتهم الدائمة هو تأسيس ما يُسمى بنقد الأعمال الفنيّة، لا النزعة النقدية الفلسفية. هذا، و لن نتطرق إلى مناقشة مفهوم النقد بتفصيل أكثر بحسب ما تقتضيه الصلة التي تربطه بالنظرية الجمالية، ولن نتعمق أيضا في النظرية الجمالية للرومانسية إلا بقدر ما نكون في حاجة إلى ذلك في تقديم وعرض مفهوم النقد. وهذا يعني وجود استثناء جوهري من المجال: بحيث تم استبعاد النظريات المتعلقة بالوعي(أو الشعور) وبالإبداع الفني (مسائل علم النفس الفني) و بالنظرية الجمالية، و لم تبق ضمن هذا المجال إلا المفاهيم المتعلقة فكرة الفن و العمل الفني. إنّ الأساس الموضوعي لمفهوم النقد الجمالي، مثلما اقترح ذلك فريدريش هيغل، متعلق بالبنية الموضوعية للفن–باعتباره فكرة-ليس إلا، و بتكويناتها، أي الأعمال الفنية. وماعدا ذلك، فإن شليغل يقصد الشعر بالدرجة الأولى، إذ لم تكن تهم الفنون الأخرى في تلك الفترة، إلا من جهة علاقتها بالشعر فقط. ومن المحتمل أن تنطبق القوانين الأساسية للشعر على الفنون الأخرى. لذلك تجدر الإشارة إلى أننا سنستعمل فيما سيأتي كلمة " الفن" بمعنى الشعر (أي الشعر في موقعه المركزي ضمن جملة الفنون الأخرى) و تحت عبارة " العمل فني" أو " العمل الشعري" فقط. إنّه لمن المضِّلل، في نطاق هذه الدراسة، رفع هذا اللبس، لأنها تشير إلى نقص أساسي في النظرية الرومانسية للشعر، وفي الفن عامة. إنّ التصوّرين متميزين عن بعضهما البعض بصورة يكتنفها نوع من الغموض، إن لم نقل أنهما متوجهان إلى بعضهما، بحيث لم يكن من الممكن، بخلاف عن الفنون الأخرى، تحقيق أي اعتراف بخصوصية و بحدود التعبير الشعري.

ضمن هذا السياق، فإننا لا نهتم بالأحكام الجمالية باعتبارها أحداث التاريخ الأدبي، لأنّه لا يتم استخراج النظرية الرومانسية للنظرية الجمالية من الممارسة، و على سبيل المثال، نذكر الطريقة التي سلكها شليغل: فلكي يتم عرضها بصورة نسقية كان من اللازم الاقتداء بالمنظّرين الرومانسيين للفن. ومع ذلك، ليس للنشاط النقدي لشليغل، فيما يتعلق بمنهجه، علاقة قوية بمفهوم النقد الذي بلوره أخوه (أي فريدريش شليغل) والذي دفعه إلى اعتبار مركز الثقل لا سلم القيم، مثلما نجد ذلك لدى أوغست فلهام شليغل، وإنما المنهج على وجه التحديد. ومع ذلك، لم يكن فريدريش شليغل نفسه وفيا تماما لمثله الأعلى في النقد إلا عبر تنقيحه لكتاب فيلهام مايستر، الذي يعتبر بحق نظرية في النقد و نظرية في نقد الرواية لدى غوته.

الطبع المدمِّر[*]: فلتر بنيامين

حينما يلقي المرءُ نظرة إلى الحياة التي عاشها في الماضي، بإمكانه أن يدرك أنّ كل علاقاته العميقة تقريبا قد ارتبطت بأشخاص قد اتفق جميع الناس على" طبعها المدمِّر". وفي يوم ما، وربما عن طريق الصدفة، سيكتشف هذا الأمر، وكلما كانت الصدمة التي ستسببها له عنيفة، كلما كانت له فرص إمكانية رسم صورة عن الطبع المدمِّر.

إنّ الطبع المدمِّر لا يعرف إلا شعارا واحدا؛ إخلاء المكان؛ إلا نشاطا واحدا: الإزاحة. أما حاجته إلى الانتعاش و إلى فضاء حر أقوى من كل حقد أو كراهية.

إنّ الطبع المدمِّر شاب و بهيج. و حينما ندمِّر نجدد شبابنا ونتعش، لأننا نمحو بذلك آثار عمرنا، وهذا يفرحنا. والإزاحة في نظر المدمِّر تعني حل شأنه أو وضعه الخاص على الوجه الأكمل بل استخلاص الجدر المربع.

إننا نتوصل، بالأحرى، إلى مثل هذه الصورة الأبوليونية للمدمِّر حينما يتبين لنا إلى أي حد تم تبسيط في الوقت الذي نعتبره جديرا بالتدمير. وهكذا، أصبح كل ما هو موجود محاطا بصورة منسجمة بشريط أو وشاح كبير. إننا أمام نظرة تُظهر الطبع المدمِّر في مشهد انسجام عميق جدا.

إنّ الطبع المدمِّر متأهب دوما، بكيفية غير مباشرة على الأقل، والطبيعة هي التي تملي عليه إيقاعه، إذ يجب أن يتقدمها و يتخطاها، وإلا ستتكلف هي بنفسها القيام بعملية التدمير.

لا يملك الطبع المدمِّر فكرة ما، وحاجاته محدودة؛ و قبل كل شيء، إنه ليس في حاجة إلى معرفة ما الذي يحل محل ما تم تدميره. أولا الفضاء الفارغ، المكان الذي وُجد فيه الشيء، حيث كانت تعيش الضحية.و سنجد بالتأكيد شخصا ما يكون في حاجة إليه من دون أن يشغله.

[*] Walter Benjamin, **Le caractère destructeur**, in « Œuvres » Tome II, Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Editions Gallimard, 2000, pp 330-332.

إنّ الطبع المدمِّر ينجز عمله ولا يتجنب إلا الإبداع. ومثلما يبحث المبدع عن الإنفراد، وجب عل المدمِّر أن يحيط نفسه دوما بأناس، هم شهود فعاليته.

إنّ الطبع المدمِّر إشارة. ومثلما أنّ المَعْلم المُثلثاتي(متعلق بحساب المثلثات) قابل للمعرفة، فهو أيضا معرّض للثرثرة والإشاعة. ولا جدوى من محاولة الدفاع عن ذلك.

إنّ الطبع المدمِّر لا يبتغي إطلاقا أن يتم فهمه. و من وجهة نظره، كل مجهود قد يُبذل قصد تحقيق ذلك لهو أمر مصطنع و غير مُجدٍ. ولا يمكن أن يؤثر فيه سوء التفاهم، بل و العكس من ذلك، يستفزه، مثلما استفزه الكهنة، هذه المؤسسات الهدامة التي أقامتها الدولة. إنّ الظاهرة الأكثر برجوازية صغيرة كانت، الثرثرة، لا تبرز إلا حينما لا يبتغي الناس أن يُساء فهمهم. إنّ الطبع المدمِّر يقبل سوء التفاهم؛ و لكنه لا يشجع الثرثرة.

إنّ الطبع المدمِّر هو عدو الإنسان "المغلّف". إنّ هذا الأخير لا يبحث إلا عن الرفاهية ولين العيش، بحيث تكون" فَوْقعتُه" هي جوهره. وباطن هذه الفوقعة يتضمن ذلك الأثر المفروش بمخمل رسَّخه في العالم. بل إنّ الطبع المدمِّر يمحو حتى آثار التدمير.

إنّ الطبع المدمِّر قد التحق بجبهة التراثيين أو التقليديين. إنّ البعض منهم ينقل الأشياء بصورة غير حقيقية أو واقعية، ومن خلال الاحتفاظ بها؛ أما البعض الآخر فينقلون الأوضاع بعد إعطائها طابع مرن ثم التخلص منها. إنّ هؤلاء هم من يسمون بالمدمرِّين.

إنّ الطبع المدمِّر يملك وعي الإنسان التاريخي، ودافعه الأساسي قائم على حذر مستمر تجاه مجرى الأشياء، بل و استعجال بوقوع شيء ما في أية لحظة. انطلاقا من هذا نستطيع القول إنّ الطبع المدمِّر هو الموثوقية نفسها. في نظر الطبع المدمِّر ليس هناك شيئا دائما. وهذا هو السبب بالتحديد الذي جعله يرى طرق في كل مكان. وحيثما استند آخرون إلى جدران و جبال، لازال يرى هو طريقا ما. ولكن، وبما أنّه يرى ذلك في كل مكان، كان لزاما عليه إزاحتها حيثما وُجدت. لا بواسطة القوة العنيفة كالمعتاد، بل أحيانا بقوة أكثر نبلا. وعلى الرغم أنه يرى طرقا في كل مكان، فإنّه دوما في مختلف الطرق. لا يمكن أن تعرف لحظة ما اللحظة التي ستليها. إنه يحطم ما هو موجود، ليس حبا في الأنقاض، وإنما حبا الطريق الذي يقطعه.

إنّ الطبع المدمِّر لا يشعر بأنّ الحياة جديرة بالعيش، بل إنّ الانتحار أمر ليس جديرا بأن يُرتكب.

من الأنطولوجيا إلى التكنولوجيا:
اتجاهات المجتمع الصناعي*

قد أصبحت كل موضوعات الفكر والممارسة تُصّمم اليوم و" تُبرمج" في إطار "منظم"، وهذا، بغض النظر عن كل يقين ظاهر. أما حقيقة هذه الموضوعات فلم تكن نتيجة اتفاق و فعالية و" انسجام داخلي "، إذ لم تعد التجربة القاعدية هي التجربة الملموسة، ولا الممارسة الاجتماعية في جملتها، بل هي مجرد ممارسة إدارية منظمة من الناحية التكنولوجية. إن هذا التطوّر يعكس– في حقيقة الأمر- تحوّل العالم الطبيعي إلى عالم تقني. ولسنا نتلاعب بالألفاظ إذا قلنا:" لقد حلّت التكنولوجيا محل الأنطولوجيا "، وأنّ نمط التفكير الجديد قد ألغى التقليد الأنطولوجي الذي كان سائدا من قبل برمته. لقد لخّص هيغل الفكرة التي شكلت أساس هذا التقليد بقوله: "إن اللوغوس Le Logos أو العقل هو القاسم المشترك بين الذات و الموضوع، من حيث هو تركيب للأضداد "؛ غير أن هذا التركيب يتحقق في رأيه من خلال صراع نظري و عملي.إن تغيير العالم المعطى إلى عالم حر و عقلاني أمر لا يتحقق إلا من خلال فعل "التاريخ ". وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الأنطولوجيا المثالية « L'ontologie idéaliste » لم تشمل ذلك "التوتر" الذي كان قائما بين الذات و الموضوع، بل و شملت أيضا التعارض الحاصل بينهما؛ لقد كان واقع العقل تطورا لذلك التوتر في مختلف أنماط الوجود. وهكذا، احتفظ النسق الأكثر واحدية « Moniste » بفكرة الجوهر الذي أصبح يسع الذات والموضوع معا، وبالتالي بفكرة الواقع المزدوج الثنائي و المتنافر. بيْد أن تحويل الواقع الطبيعي إلى واقع تقني قد أصبح " يلغم " قاعدة هذه الثنائية نفسها، فظهرت واحدية جديدة، غير أنها في هذه المرة واحدية بلا جوهر. وهكذا أصبح التوتر الذي كان قائما بين الذات والموضوع من جهة و الطابع الثنائي والمتنافر للواقع يميل أكثر إلى الاختفاء. بالإضافة إلى ذلك ستختفي أيضا ما يسمى بـ " ثنائية بُعد الوجود

---

*Herbert Marcuse. **De l'ontologie à la Technologie. Les tendances de la Société *industrielle***. In. Revue *Arguments*. n 4. Année 1960, pp 54-59.

الإنساني" القائمة على تصوّر إمكانية وجود نمط آخر من الوجود يتم فيه تجاوز ما هو مصطنع، قصد تحقيق إمكانات حقيقية. لقد كانت القدرة على العيش وفق بُعدين إحدى الخصائص الأساسية التي كان يتمتع بها الإنسان في فترة الحضارة ما قبل التكنولوجية، وهذا قصد تجاوز ما كان مصطنعا و مزيّفا نحو ما يمكن أن يحقّق تغييرا نوعيا في الواقع نفسه، وهذا ما كان في حقيقة الأمر مغايرا تماما للتعالي الديني الذي كان يهدف إلى تجاوز الواقع.

إنّ القدرة على فهم ومعايشة ما يُسمى بالتعالي التاريخي في " العالم التكنولوجي " كانت بالتأكيد مشلولة إلى حد كبير، إذ لم يعد الإنسان قادرًا على العيش وفق بُعدين، لكن، وعلى العكس من ذلك، تحوّل هذا الأخير إلى كائن أحادي البُعد، ولم يعد يعرف سوى الواقع القائم، الذي أصبحت التقنيةُ هي الجوهر الذي يمثّل موضوعه و ماهيته في آن واحد. و هكذا، أصبح الحكم على صحة أو صدق معنى ما يتحدد ضمن سلوك الناس والأشياء نفسها، وهو سلوك أحادي البعد، كما أنه يشمل، علاوة على ذلك، كل العمليات الفعلية، النظرية و العملية معًا.

لكن هل تُعتبر هذه المفاهيم ملازمةً للعلم ذاته؟ و هل هي مطابقة لشروط و متطلبات خبرة المجتمع الذي شهد تطوّر المنهج العلمي؟ إنّ الصلة الموجودة بين العلم الرياضي القائم على مجموعة من العمليات المنهجية المنظمة من جهة و الرأسمالية الصاعدة من جهة ثانية، هي مسألة يجب فحصها من جديد، علما أن الصلة بين العلم والمجتمع أصبحت معروفة لدينا اليوم، ففي الوقت الذي كان يتحرّر فيه العلم كان في الوقت نفسه يحرّر الطبيعة من كل القوى " الخارجية"، غير أنه كان ملتزما بالموضوعية لأنّها وسيلة "خالصة" وشاملة. و ضمن هذا السياق، شهدت جملة العلاقات الاجتماعية عملية تحرّر مماثلة، و هذا عندما أصبح الإنسانُ يجد نفسه محرّرا من كل تبعية " خارجية "، وهذا حينما كان مندمجا في السيرورة الاجتماعية، التي كان فيها مجرد عنصر مجرد و كلي، بل–و بالإضافة إلى هذا- كان خاضعا للتكميم من ناحية قوة عمله أيضا. وأثناء هذه السيرورة تم اختزال ذلك الجانب العيني من القدرات والحاجات الفردية إلى قاسم مشترك واحد قابل للتكميم، باعتباره قاعدة موضوعية لتبادل المال و الوسائل و" الأوساط الشاملة".هذا، ويكشف لنا " التوازي " القائم بين التطور الاجتماعي والتطور العلمي عن مبدأ واحد يجمع بينهما، وهو المبدأ الذي يتحدد في تلك الفاعلية التي أصبحت تمثّل– من منظور المنهج العلمي–

الضمانة الأساسية لصواب الأحكام، غير أنه قد يتعذر علينا إيجاد فاعلية مكتملة و قائمة بذاتها،لأن النظام الأداتي يتوقف، من حيث هو كذلك،على نظام آخر يقوم على" عالم الغايات"، وما كان يبدو لنا للوهلة الأولى وكأنه بعيد عن المصطلحات العلمية كان في حقيقة الأمر جزءا من بنيتها و منهجها وتصوراتها الموضوعية. وإذا كان الأمر بهذه الصورة، كان من الضروري رفض الفكرة السائدة التي مفادها أنّ التقنية محايدة و أنها لا تمت بصلة إلى الخير والشر، كونها موضوعية و قابلة للاستعمال الاجتماعي بصور متعددة. ضمن هذا السياق نستطيع القول إن الآلة محايدة من حيث هي "مادة خالصة" ، غير أنه يتعذر علينا أن نجد هذه الآلة أو الجهاز خارج ما يُسمى بالكلية التكنولوجية » « Totalité technologique، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأنّ الآلات و الأجهزة قد أصبحت اليوم مجرّد عناصر وأجزاء من طابع تقني كلي، وهذا يعني أن التقنية أصبحت اليوم نمط من أنماط الوجود الإنساني، لذلك كان هيدغر(Heidegger) يرى بأن التقنية هي في حقيقتها "مشروع"un projet العالم الذي قد يسبق (بل يجب أن يسبق) التقنية نفسها باعتبارها مجموعة من الأدوات، وهذا ما سيدفع الإنسان في آخر المطاف إلى النظر إلى الواقع من خلال" رؤية تقنوية " قبل تأثيره على هذا الواقع نفسه، من منظور تقني، وهذا على الرغم أن للمعرفة "المتعالية " قاعدتها المادية المتمثلة في جملة الحاجات التي يعجز المجتمعُ أحيانا على إشباعها. لذلك كان من الضروري التأكيد على أن زوال القلق و"تهدئة الحياة" وتحقيق المتعة إن هي، في واقع الأمر، سوى جانب من الحاجات الحيوية نفسها. ولهذا السبب تضمن المشروع التقني مقتضيات هذه الحاجات نفسها. وعلى هذا الأساس أصبح من الممكن تحديد هذه المقتضيات نفسها من خلال ما يُسمى بـ"انسجام العوالم"« Harmonie des mondes » والقوانين الفيزيائية مع فكرة الإله الرياضي، التي تضمنها العلم الحديث نفسه. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع الوجودي للتقنية، يصبح من الممكن التحدث عن "السبب الغائي التكنولوجي" « Cause finale technologique » بل وعن عملية الكبت التي تتم بسبب التقدم الاجتماعي للتقنية. إلا أنّ هذه الأخيرة، وفي سياق التطوّر الحاصل اليوم، و نظرا لكونها أصبحت ذات طابع أداتي خالص، قد صرفت النظر عن تلك "العلة الغائية"، لأنّها لم تعد هدفًا يصبو إلى تحقيقها التقدمُ التكنولوجي الخالي من فكرة الغائية. بل و الأدهى من ذلك،هو تحوّل هذا التقدم إلى أداة سيطرة شاملة. لقد أصبح المجتمع الصناعي في وقتنا الحالي يتضمن قمعًا بدائيًا، وهو القمع الذي مارسه الإنسان

على الإنسان في الماضي (أي في المجتمعات ما قبل التكنولوجية) وهذا على حساب المُتعة وامتثالا لمبدأ الواقع « le principe de réalité »، وهذا حينما أصبح يتم ممارسة القمع " بفاعلية " كبيرة وبقسوة أشد مما كان عليه الأمر في الماضي. غير أن هذا القمع أصبح يتم اليوم في ظل التقدم التقني، وانطلاقًا من الإنجازات التي عرفتها الحضارة الصناعية، و هذا على الرغم من أن القمع لم يعد ضروريًا اليوم، لكن، و مع ذلك، اتسم بطابع لاعقلاني. لهذا السبب كان من الواجب التأكيد على أهمية الجانب السياسي الذي يمكن استخلاصه من مؤلفات فرويد (Freud) و بالأخص ما يتعلق بتحليله" لجدلية التقدم". هذا، ويمكننا القول انطلاقا مما سبق، إن مسار الحضارة هو مسار جدلي مزدوج من جانب ارتباطه بالمجال الاقتصادي والسياسي من جهة، وبالمجال البيولوجي والعقلي من جهة ثانية، وضمن هذا السياق بإمكاننا القول أيضا: إنّ كل تقدم، و كل تنمية قد تتحقق ضمن العملية الإنتاجية، هو في حقيقة الأمر تقدم قائم على قمع تدريجي وعلى "دمار منتج" قد يتوّلد عن التقسيم الاجتماعي لسيرورة جدلية لا مفر منها، وهي جدلية يعتبر فيها كل تقدم للعقل هو في الوقت نفسه تقدم نحو اللاعقلانية، وكل خطوة نحو الحرية هي أيضا خطوة نحو الاستعباد والخضوع. إلا أنه سرعان ما سيتبين لنا أن هذه الجدلية لم تعد اليوم- في ظل الحضارة المتقدمة صناعيا-تَثبتُ على حال واحد، لأنه كلما تمت سيطرة المجتمع على الطبيعة وازدادت ثرواته و خيراته المادية كلما أصبح ذلك" القمع المزدوج" غير ضروري، إذ من الممكن أن تتقلص الفجوة بين الحاجات وعملية إشباع هذه الحاجات. وهذا بفضل إنجازات التقنية وعملية الإنتاج. وضمن هذه الشروط يمكن أن يتحقق "عالم هادئ "لا تكون فيه الحياة مجرد وسيلة للعيش بل تكون متحققة في ذاتها وبذاتها، ولكن و في مقابل ذلك، سيبقى القمع سائدا.

الدين و الفضاء العمومي[*]: يورغن هابرماس

إنّ الاعتراف بالحرية الدينية وحرية المعتقد كحقوق أساسية هي بمثابة إجابة سياسية مناسبة في مواجهة تحديات التعددية الدينية. وهكذا، وعلى مستوى التفاعلات الاجتماعية بين المواطنين، يمكن تفادي النزاعات المحتملة، و لكن هذا لا يمنع من استمرارها على المستوى المعرفي بين غير المؤمنين والمؤمنين من مختلف الديانات، من دون أن تحسم نهائيا، و هذا من خلال مقابلة الاعتقادات وثيقة الصلة بالواقع الوجودي. مع ذلك، وحتى يتم ضمان حرية دينية يتساوى فيها الجميع، إذا كان الطابع العلماني للدولة شرطا أساسيا، فإنه ليس شرطا كافيا. إنّ وجود سلطة علمانية تسمح بوجود أقليات مميّزة لا يحقق أي شيء حاسم أو مقنع. إذ يجب على الأطراف المعنية نفسها أن تتفق على الفواصل الهشة أو العابرة، التي تحدّد من جهة، الحق الايجابي في ممارسة الشعائر الدينية، ومن جهة ثانية، الحرية السلبية، التي يراعي كل واحد منا الآخر في ممارسته الدينية. وحتى لا يُتهم مبدأ التسامح بوضع حدود للتسامح من وجهة نظر قمعية، فإنّ تحديد ما هو مسموح به، و ما لم يعد مسموحا به، يقتضي وجود مسوّغات تتسم بالوضوح بالنسبة لكل الأطراف المعنية، بحيث يتم قبولها من قبل هذه الأطراف. و ليس بإمكاننا الوصول إلى تسويات منصفة إلا إذا تعّلم الأشخاص المعنيون كيف يقرّون أيضا موقف منظورات الآخرين. والعملية المناسبة لتحقيق هذا المقصد يتمثل في المفهوم التشاوري للتكوين الديمقراطي للإرادة.

وعلى كل حال، يجب ممارسة السلطة السياسية في الدولة العلمانية،على قاعدة غير دينية. وعلى الدستور الديمقراطي سد العجز فيما يخص عملية الشرعنة Légitimation الناتجة عن حياد الدولة فيما يتعلق برؤى العالم. هذا، و تنبثق من هذه الممارسة الحقوق الأساسية، بحيث يجب على المواطنين الأحرار و المتساويين أن يصلوا إلى اعتراف متبادل، إذا أرادوا فعلا أن يحققوا العيش المشترك من خلال القانون الوضعي، بكيفية مستقلةو معقولة. تمكن قوة إقناع العملية الديمقراطية الشرعية في مقوّمين أساسيين: الأول، يتمثل في تساوي المواطنين في المشاركة السياسية، وهذا ما يضمن للذين يتلقون القوانين إمكانية تماثلهم مع واضعي هذه القوانين. الثاني، البُعد الابيستمي (المعرفي) المرتبط بشكل الجدال

[*] Jürgen Habermas, **Entre naturalisme et religion,** Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, pp 177-182.

المنظم بواسطة النقاش، و الذي يؤسس بدوره افتراض النتائج المقبولة من الناحية العقلية. إنّ حسم بعض المواطنين فيما يخص بعض السلوكيات و بعض القناعات، بعيدا عن كل إكراه قانوني ما، يمكن تفسيره بهذه المقومات التي تضفي عليها طابع الشرعية. إنّ الشروط التي تحدّد المشاركة الايجابية لممارسة التحديد الذاتي الذي يتحقق باشتراك الجميع هي نفسها ما يحدّد دور المواطنين. لذلك، كان لزاما على هؤلاء المواطنين، مهما اختلفت رؤاهم للعالم وقناعاتهم الدينية، أن يحققوا الاحترام المتبادل، باعتبارهم متساويين في الحقوق داخل كيان سياسي واحد؛ وهكذا، وانطلاقا من هذا التضامن المدني، و حينما يكون هناك أمر متنازع فيه، يجب أن يصلوا إلى تفاهم أو توافق مبرّر عقليا، بحيث يعمل كل طرف على إقناع الآخر بحجج مقنعة. لقد قال جون راولس John Rawlsمفسرا ذلك بأنّه على المواطنين واجب الكياسة والاستعمال العمومي للعقل: " إنّ المثل الأعلى للمواطنة يفرض واجبا أخلاقيا، غي قانوني، أي واجب الكياسة، لتبين للآخرين كيف يمكن، بالنسبة لهذه المسائل الأساسية، المتعلقة بالمبادئ و البرامج التي يدافعون عنها، والتي ينتخبون عليها، يمكن أن تتأسس على قيم سياسية للعقل العمومي. إنّ هذا الواجب يلزم عنه أيضا أن نكون مستعدين لسماع آراء الآخرين ثم اتخاذ القرار بنزاهة للتنازل لصالح موقفهم حينما يكون معقولا.

يجب على تجمع المواطنين الأحرار والمتساويين، التي تأسست على معاييرها الخاصة وتقرّر بنفسها، أن تظهر حتى يجد الاستعمال العمومي للعقل قاعدته المرجعية، و حتى يتمكن المواطنون من تسويغ لبعضهم البعض مواقفهم السياسية في ضوء (تفسيرات معلّلة أو مبرّرة) للمبادئ الدستورية. هذا، و قد استند راولس بخصوص هذه المسألة إلى " قيم العقل العمومي" و إلى تلك " المقدمات التي قبلناها و كان من المعقول الاعتقاد بأن الغير سيتبناها أيضا "، و ذلك، لأنّه و في إطار الدولة المحايدة فيما يخص رؤى العالم لا يمكن التسليم إلا بشرعية القرارات السياسية التي يمكن تسويغها بصورة محايدة و نزيهة من خلال أسباب مقبولة لدى الجميع، أي مقبولة في نظر المواطنين الذين يعتنقون ديانة معينة أو الذين لا يعتنقون أية ديانة أو يعتنقون ديانة أخرى. إنّ ممارسة سلطة لا يمكننا تسويغها بصورة محايدة و نزيهة غير شرعية لأنّ مثل هذه الممارسة تعبّر في حقيقة الأمر عن فرض طرف لإرادته على طف آخر. وعلى مواطني الكيان السياسي الديمقراطي تبادل الحجج لأنّ هذا هو الطريق الوحيد الذي يزيل الطابع القمعي عن السلطة السياسية، وينتج عن هذا

الاعتبار" بُند تقليصي" وهو موضوع للنزاعات أو الخصومات، الذي يمكن تطبيقه على الاستعمال العمومي للعقول غير العمومية.

هذا، و في الوقت الذي يُلزم مبدأ الفصل بين الكنائس و الدولة الهيئات السياسية و الإدارية بصياغة و تسويغ القوانين، و قرارات العدالة، و المراسيم والإجراءات، بلغة مستساغة لدى جميع المواطنين. غيرأنّ المواطنين والأحزاب السياسية و مرشحيهم و التنظيمات الاجتماعية و الكنائس وجماعاتها الدينية غير خاضعة لمثل هذا التصرّف الصارم ضمن الفضاء العمومي. " إنّ [السبب الأول] يكمن في ما يلي: يمكن إدخال المذاهب المعقولة "التشميلية " Totalisantes الدينية أو غير الدينية، في النقاش السياسي العمومي في أية لحظة، **علما أنّه، وفي الوقت المناسب، سيتم تقديم أسباب سياسية محضة، غير صادرة عن المذاهب التشميلية وحدها، بحيث تكون كافية لدعم هذا الجانب أو ذاك، المخولة لدعم هذه المذاهب**. يعني هذا أنّ الأسباب السياسية التي قدمناها، حسب الحال،لا يمكن أن تكون مجرد أعذار نتذرع بها، بل يجب أن نعتبرها أيضا مستقلة عن السياق الديني الذي انبثقت منه.

لا تضمن الدولة، حسب المفهوم الليبرالي، الحريّة الدينية إلا إذا قبلت الجماعات الدينية، انطلاقا من تقاليدها الخاصة، ليس فقط حياد المؤسسات العمومية بناءً على رؤى العالم، وبالتالي الفصل بين الكنائس والدولة، بل، وبالإضافة إلى ذلك، التحديد التقليصي للاستعمال العمومي للعقل من طرف المواطنين. لقد أكد راولس أهمية هذه المقتضيات حتى عندما تواجه الاعتراض الذي يكوّنه حول نفسه: " كيف يمكن أن يدعم أولئك الذين يناضلون في سبيل إيمانهم نظاما دستوريا، يخضعون لسلطته، و لكن مذاهبهم التشميلية نفسها قد لا تزهدر، بل وأكثر من ذلك، قد يكون مآلها الزوال".

إنّ هذا التصوّر الراولسي للاستعمال العمومي للعقل قد أثارت انتقادات عديدة. و لم تدر الاعتراضات حول المقدمات الليبرالية بشكل أساسي و إنما دارت على وجه الخصوص على ذلك التحديد الضيق و العلماني للدور السياسي الذي يمكن أن يلعبه في إطار نظام ليبرالي. و يبدو، مع ذلك، في نهاية المطاف، أنّ التباعد القائم يعبّر عن إعادة نظر في النظام الليبرالي في بُعده الجوهري. و ما يهمني هنا هو الحد الذي يعارض المقتضيات غير شرعية من وجهة نظر القانون الدستوري. لا يمكن أن نخلط بين حجج ترافع لصالح إعطاء

أهمية أكبر للدور السياسي للدين، وغير المتوافقة مع الطابع العلماني للدولة الدستورية، واعتراضات مسوَّغة مخالفة للفهم العلماني للديمقراطية و لدولة القانون.

إنّ مبدأ الفصل بين الكنائس والدولة يوجب على مؤسسات الدولة تجرّد أو نزاهة كاملة في تعاملها مع الجماعات الدينية؛ إنّ البرلمان ومجلس القضاء، والحكومة و الإدارة تخالف إلزامية الحياد بالنسبة لرؤى العالم عندما تفضل جهة على حساب جهة أخرى. بالمقابل، فإنّ المقتضى العلماني، القائم على ضرورة امتناع الدولة عن كل ممارسة سياسية تدعم فيها الدين أو تمنعه (وفق مبدأ ضمان الحريّة الدينية) تعتبر قراءة ضيقة لهذا المبدأ. غير أنّ رفض العلمانية ليس معناه أنّ المجال أصبح مفتوحا للقيام بمراجعات قصد إلغاء فصل الكنائس عن الدولة. إنّ قبول التسويغات الدينية في العملية التشريعية، كما سنرى، هو مساس بالمبدأ نفسه.

التشيؤ كنسيان للاعتراف*: (أكسل هونيث)

إن مفهوم عملية "التشيؤ" الذي بلوره لوكاش ليس مفهوما مركبا أو مجردا كثيرا حينما يطابق في نهاية الأمر هذه العملية باستبدال الاعتراف بالمعرفة الموضوعية للأشياء أو الأشخاص. لقد رفض لوكاش ضمنيا اعتبار تزايد الموضوعية في عملية التطور الاجتماعي ذات قيمة، و حتى نتفادى الخطأ الذي ارتكبه لوكاش يمكن الاعتماد على معايير خارجية لمعرفة ما هي الدوائر الاجتماعية الخاصة التي تتطلب حالة الاعتـراف والموقف الموضوعي من الناحية الوظيفية. هذا، ومن خلال التزامه بالمسلك الوظيفي في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** يرى يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) بأن "التشيؤ" هو بمثابة العملية التي تنفذ من خلالها أنماط السلوك الإستراتيجية "التأملية" الدوائر الاجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية مهدّدة[4]، و لكن ومع ذلك سرعان ما يتبين ضرر مثل هذه الإستراتيجية التصورية أو التأملية، وعلى المستوى المعياري ترجع هذه الحجة ضمنيا إلى التمييزات الوظيفية التي لا يمكن أن تضطلع بها على الإطلاق، لذلك لا نستطيع الإجابة على السؤال المتعلق بمعرفة اللحظة التي يمكن أن تمارس فيها المواقف الموضوعية تأثيرا مشيِّئا، و هذا بقدر تشبثنا –احتراما لمبدأ الحياد الأكسيولوجي- للمقتضيات الوظيفية لا غير[5]. و يبدو لي بأن مسألة المعايير التي ستسمح بتقييم عمليات "التشيؤ" ستطرح الآن بصورة أخرى، إذا تشبثنا بالموقف التبسيطي القائل بأن كل شكل من أشكال الملاحظة المنفصلة و غير المشاركة أمر يتعارض تماما مع الاعتراف الأولي، و هذا ما يدفعنا إلى عدم الاهتمام بدور تحييد حالة الاعتراف و المشاركة الملتزمة – في الحالة الطبيعية- و في حل المشكلات بطريقة ذكية. بالإضافة إلى ذلك، و بخلاف لوكاش، يجب التخلي عن التلويح بخطورة "التشيؤ" حينما يتم التخلي عن موقف الاعتراف. و من المناسب التوجه بالأحرى في بحثنا هذا وفق وجهة نظر عليا، أي المرتبطة بالعلاقة الموجودة بين الموقفين، و في هذا المستوى المتعلق بمسألة الأنماط الخاصة بالعلاقة بين هذين الموقفين، هذا و يجب التمييز بين قطبين قد يحلان محل التعارض الذي أسس عليه لوكاش تفكيره. و في

* Axel Honneth, **La réification. Petit traité de théorie critique.** Traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, éditions Gallimard, 2005, pp, 76-83.

مقابل أشكال المعرفة الحسية للاعتراف نجد أشكالا أخرى من المعرفة ضاع فيها كل أثر لأصلها في الاعتراف الأولي. إن هذه الصياغة المعقدة إلى حد ما تهدف في نظري إلى ضرورة التمييز بين نمطين من العلاقات، بين موقفي الالتزام و الحياد، أو بعبارة أخرى، إما أن يتم تحقيق الشفافية أو الضبابية، إما أن يدرك كل موقف الآخر أو لا يستطيع أن يدركه. ففي الحالة الأولى تتحقق المعرفة- أو السلوك الملاحظ أيضا- من خلال الوعي الكامل بخصوص الارتباط بالاعتراف الأولي، أما في الحالة الثانية، و على العكس من ذلك تماما، تكون هذه المعرفة غير مرتبطة أو تابعة لهذا الاعتراف، و كأنها متحررة من كل افتراض غير ابتسمي. وإذا وسعنا ما كان يهدف إليه لوكاش عند هذا المستوى العالي يمكننا القول بأن "التشيؤ" هو شكل من أشكال "نسيان الاعتراف"، إنه العملية التي –من خلالها و انطلاقا من معرفتنا بالناس و بالمعرفة التي توصلنا إليها أيضا- يتلف الوعي كل ما ينتج عن المشاركة الملتزمة و من الاعتراف أيضا. و يبدو لي أن هذا التأكيد مطابـق تماما لما كان يقصده أولئك الكتّاب الذين سبق و أن أشرت إليهم آنفا. و هكذا، فإن جون ديوي الذي- وعلى الرغم أنه كان بعيدا عن مفهوم "التشيؤ" المستعمل في أوربا- أكّد كثيرا على أن فكرنا التأملي أصبح اليوم مهددا بذلك التطور الباثولوجي(المَرضي) عندما نسي تجذره في تجربة التفاعل النوعي. إن قطع الصلة بالأصل يعرض كل المجهودات المبذولة لمعرفة العالم بصورة علمية لنسيان ذلك المعنى الوجودي الذي كان يحكم في بداية الأمر هذه المجهودات. و لم يضف كافيل جديدا حينما أكد بأنه يجب اعتبار الاعتراف الأولي "تبيانا" لموضوع المعرفة، و هذا يعني بالمقابل أنه، فيما يخص الناس الآخرين، قد لا نعرف حقا أي نوع من الموجود نحن بصدد التعامل معه، إذا فقدنا القدرة على وعي التجربة الأصلية للمشاركة الملتزمة. ضمن هذا السياق ألّح ثيودور أدورنو(Theodor Adorno) بوجه خاص على أن وجاهة و نوعية فكرنا التصوري يتوقفان على وعينا اليقظ الذي يحتفظ بصلته الأصلية فيما يخص الانجذاب أو الاندفاع تجاه الشخص أو الشيء المحبوب.و كما أن ذكرى الاعتراف التي تنعطي للموضوع في أول الأمر، في حين أنها- قبل كل شيء ما- سوى ضمانة، لأن المعرفة لا تبني موضوعها بصورة وهمية ولكنها تتناوله من خلال كل جوانب خصوصيته العينية أو الواقعية[8]. و لم يكتف هؤلاء المفكرين الثلاثة بمجرد مقابلة الافتراض غير الابيستمي للمشاركة الملتزمة بالفكر التصوري، لقد كانوا بالأحرى مقتنعين بأن بداية "المرض" أو الارتياب فيما يخص التفكير العقيم في مسألة "الهوية" كما يقول أدورنو تتم

بمجرد ما ننسى – عندما نبذل مجهودا تأمليا بقصد المعرفة- أنها تنتج في حقيقة الأمر عن فعل الاعتراف الأولي.هذا، و إنني أرى بأن لحظة النسيان هذه هي أساس إعادة تحديد مفهوم "التشيؤ"،و بقدر ما يتلاشى أثر العمليات المعرفية ضمن حالة الاعتراف فإننا سرعان ما نميل إلى إدراك الناس الآخرين و كأنهم مجرد موضوعات خالية من كل إحساس. إن المقصود من حديثنا عن هذه الموضوعات أو "الأشياء" هو تبيان بأنه، و من خلال هذا النسيان، قد نفقد قدرتنا على الوصول إلى فهم مباشر للملامح السلوكية التي يتصف بها الأشخاص الآخرون، حتى تكون استجاباتهم و ردود أفعالهم مناسبة، و بالتأكيد أننا لازلنا قادرين على إدراك الشكل الكامل للملامح الإنسانية، غير أن ما ينقصنا- إن صحّ التعبير- هو شعورنا بالارتباط بهذه الملامح، و هو شعور لازم حتى نتأثر بالمقابل بالشيء الذي نلاحظه، و في هذه الحالة فإن نسيان الاعتراف الأولي- الذي يعتبر نواة عملية التشيؤ- متطابق فعليا أيضا مع آثار و نتائج تشيؤ إدراك العالم، بحيث يكتسي العالم الاجتماعي المحيط بنا-بهذا المعنى- كما هو شأن العالم المدرك من قبل الشخص المنطوي، مجموع الموضوعات الملاحظة، لكن الخالية من كل حركة خاصة و المرتبطة بالحياة النفسية المجردة من كل انفعال. ضمن هذا المستوى المعقد بخصوص "التشيؤ" الذي يتحدد من خلال العلاقة الموجودة بين الاعتراف و المعرفة، تبرز أمامنا مشكلات جديدة ليس من السهل حلها. بدءا، من المعلوم أنه يجب أن يكون لدينا تصورا، و هذا حتى و إن لم يكن دقيقا عن كيفية تعرض الاعتراف الأولي للنسيان. لقد أدخل لوكاش في برهنته المتعلقة بالمشكلات التي أشرت إليها –أي في اللحظة التي كان يصف فيها تلاشي المشاركة الملتزمة لصالح السلوك الملاحظ- العامل الاجتماعي المتمثل في السوق، و قد كان مقتنعا فعلا بأن الضغوط غير المعروفة التي يمارسها السوق الرأسمالي على السلوك هي التي تدفع الذوات إلى اتخاذ تجاه العالم الذي يحيط بها مجرد حالة المعرفة لا الاعتراف، لكن إذا استبدلنا مفهوم "التشيؤ" بالمستوى الأعلى الذي تمت بلورته، يمكن الانتقال مباشرة إلى التفسير السوسيولوجي، على غرار ما قام به لوكاش، لكن بأي معنى يمكن أن تختفي افتراضات الاعتراف الخاصة بالممارسة الاجتماعية؟ من الثابت-عموما- أن الذات تنسى بصورة أقل القواعد المحددة و المكتسبة بالممارسة من تلك التي تم اكتسابها من خلال التعلم الصريح، و إذا كان الأمر كذلك، فكيف أمكن نسيان الاعتراف الأولي من الجانب التكويني أو المقولاتي أثناء العمليات المعرفية التي نقوم بها يوميا؟ في الحقيقة بإمكاننا الإجابة على

هذا السؤال بكل سهولة و يسر عندما ندرك بأن مفهوم "النسيان" نفسه لا يتعلق هنا بذلك المعنى الضيق المشترك مع العبارة القائلة مثلا "نسي المرء ما حفظه"، فالأمر لا يخص تلك الحركة التي يختفي فيها الاعتراف من الوعي أو "يزول" تماما إذا صح القول، و إنما يتعلق الأمر هنا بما يمكن أن نسميه اختزال أو حصر الانتباه، بحيث يتم "تحويل" مفهوم الاعتراف إلى ما وراء أو في خلفية الوعـي، و بالتالي لا يبرز أمام الرؤية المباشـرة. انطلاقا من هذا نستطيـع القـول بأن "التشيـؤ" يعني هنا "نسيـان الاعتـراف" (Oubli de la reconnaissance)، فأثناء حصول عملية المعرفة نكف عن الانتباه، و ذلك لأن هذه المعرفة نفسها إن هي سوى نتيجة للاعتراف الأولي.

لكن، ومع ذلك، يمكن أن نجد حالتين خاصتين بهذا الشكل من عملية "اختزال" الوعي، يمكن أن نميز عن طريقهما بين نمطين من "التشيؤ"، ففي الحالة الأولى يكون غرضنا من الممارسة تحقيق غاية خاصة مرتبطة جوهريا بهذه الممارسة، بحيث نكف عن الانتباه إلى أي باعث أو دافع أو غاية أخرى، حتى و إن تبين لنا أنهما أكثر أصلية، مثلما هو عليه حال لاعب التنس المشغول بطموحه و رغبته في الفوز، فينسى أن خصمه هو صديقه المفضل، و أنه لولا هذه الصداقة لما أجريت المقابلة. إن إضفاء طابع الاستقلالية على الغاية الخاصة بالنسبة إلى السياق الذي يقع فيه يمثل في رأيي أحد النموذجين الذي نستطيع أن نفسر من خلاله مفهوم "التشيؤ"، و ذلك لأن في عملية الممارسة نفسها تستقل هذه الغاية الخاصة بملاحظة و معرفة العالم الذي يحيط بنا إلى الدرجة التي يتم فيها طرح كل معطيات الوضع الأخرى في المركز الثانوي، و من ثمة يتلاشى مفهوم الاعتراف. هذا، و بإمكاننا أن نجد حالة أخرى قد تفسر لنا مفهوم "التشيؤ"، التي لا تخص هذه المرة جملة العوامل الداخلية وإنما الخارجية للفعل. فقد تؤثر المخططات أو المشروعات الفكرية في طريقة أفعالنا والتي تؤدي في آخر المطاف إلى تفسير انتقائي للحوادث الاجتماعية، وبالتالي يمكن أن تقلص بشكل واسع من الأهمية التي نوليها للمعطيات ذات مغزى لوضع ما، و هذا الأمر لا يحتاج في الحقيقة إلى أي توضيح، لأنه معلوم لدينا، وبالتالي لسنا في حاجة إلى ضرب أمثلة بخصوص ذلك. إن الاهتمام بالاعتـراف الأولي يمكن أن يتلاشى من خلال ممارستنا، و خاصة عندما يكون خاضعا لتأثير مخططات الفكر والآراء المسبقة المتضاربة- من الناحية المعرفية- مع أولوية الاعتراف، وفي هذه الحالة من المناسب القول بأننا أمام نوع من "الإنكار" بل من "الدفاع" بدلا من "النسيان". هذا، ومن خلال هذين النموذجين

نستطيع فعلا تفسير عملية "التشيؤ" في إطار مقاربة جد معقّدة. و باختصار شديد يمكننا القول إن في الحالة الأولى يأخذ الوضع المعرفي طابعا أحاديا و جامدا، و ذلك لأن الغاية الخاصة لهذه الأخيرة تكون مستقلة بذاتها، أما في الحالة الثانية يتم إنكار آخر للاعتراف بسبب وجود حكم مسبق ما أو قولبة معينة. إن إبراز هذا الشكل المميز الذي يمكن أن يتخذه مفهوم "التشيؤ" ضروري و ذلك حتى نستطيع الوصول إلى مستوى التفسير الاجتماعي المناسب، ولا شك أن الأسباب التي أشرنا إليها سالفا ليست ممارسات تمت مأسستها على نحوقد تؤدي إلى استقلالية الملاحظة باعتبارها غاية، ولا إلى مخططات الفكر الفعّالة على المستوى الاجتماعي، والتي قد تؤدي في نهاية الأمر إلى إنكار الاعتراف الأولي، لكن و مع ذلك، كان لزاما عليّ توضيح نقطة أخرى بخصوص إمكانية تطبيق أطروحة أسبقية الاعتراف على العلاقة التي يقيمها الإنسان مع محيطه الطبيعي و مع نفسه أيضا.

ثبت المصطلحات

عربي- فرنسي

La reconnaissance	الاعتراف
La reconnaissance mutuelle	الاعتراف المتبادل
L'intersubjectivité	التذاوت
Expérience intersubjective	تجربة تذاوتية
L'estime de soi	تقدير الذات
La réification	التشيؤ
La distanciation	التماسف
La sublimation	التصعيد
L'expressionnisme	التعبيرية
La confiance en soi	الثقة بالنفس
Le corps-objet	الجسد- الموضوع
Le corps-propre	الجسد- الخاص
Le respect de soi	احترام الذات
Le mépris	الاحتقار
Le mépris social	الاحتقار الاجتماعي
L'espace public	الفضاء العمومي
Le monde de la vie	عالم الحياة
L'aliénation	الاغتراب
La répression	القمع
La domination	السيطرة
La forme esthétique	الشكل الجمالي
Le formalisme	الشكلانية
Esthétique négative	الاستطيقا السالبة

Industrie culturelle	الصناعة الثقافية
L’humiliation	الإهانة
Violence symbolique	العنف الرمزي
La reproductibilité technique	الاستنساخ التقني
Les visions du monde	رؤى العالم
La démocratisation	الدمقرطة
La sensibilité	الحساسية
La subjectivité	الذاتية
Le dadaïsme	الدادائية
Le surréalisme	السريالية
Respect mutuel	الاحترام المتبادل
La domination	السيطرة
La rationalité instrumentale	العقلانية الأداتية
La rationalité communicationnelle	العقلانية التواصلية
L’aura	العبق
Le fonctionnalisme	الوظيفانية
Le tournant linguistique	المنعطف اللغوي
Les pathologies sociale	الأمراض الاجتماعية
Utopie	اليوتوبيا

فهرس الأعلام

المحتـويات


ISBN: 978-9931-318-58-3 ردمك:
9 789931 318583